СИМВОЛ

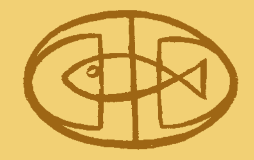
журнал
христианской
культуры,
основанный
Славянской
библиотекой
в Париже

№ 66
(2015)

Париж-Москва

А. А. Орлов

ВОСКРЕШЕНИЕ ВЕТХОГО АДАМА



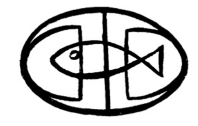
СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
в 1979 году
Славянской
библиотекой
в Париже

№66
(2015)

Париж-Москва

выходит
2 раза в год



ISSN 0222–1292

СИМВОЛ
Редакция

105005 МОСКВА
ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4
тел.: (499) 261 0146 / факс (499) 261 3359
e-mail: foma@jesuit.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
Эл № ФС77–29404 от 14.09.2007 г.

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Настоящий номер «Символа» содержит работы, посвященные изучению ранних иудейских апокалиптических произведений, бытовавших в славянской традиции, таких как *Книга Еноха Праведного*, *Откровение Варуха*, *Откровение Авраама* и *Лествица Иакова*. Эти тексты являются важными ранними свидетельствами, доказывающими формообразующее влияние апокалиптики на последующее развитие иудейского мистического предания и проливающими свет на истоки и природу ранней иудейской мистики.

Исследования, собранные в этом номере «Символа», в основном касаются тем вознесения и преображения праведников, которые призваны восстановить человечество в его изначальной небесной природе, утраченной Адамом после его грехопадения в Эдеме.

Выпуск в основном содержит переведенные статьи, опубликованные в зарубежных журналах и научных сборниках, недоступных большинству отечественных читателей.

Некоторые статьи, прежде опубликованные в сборнике *Потаенные книги: иудейская мистика в славянских апокрифах* («Флавиана»; Москва: Гешарим, 2011), здесь выходят в новой авторской редакции. Все они были тщательно переработаны и улучшены не только стилистически, но и концептуально. Предлагаемое собрание дополнено новыми работами, расширяющими тематический обзор и дополнительно раскрывающими некоторые сюжеты. Эта подборка исследований представляет попытку изучения теофанических и культовых преданий, содержащихся в

наиболее важных псевдоэпиграфах, сохранившихся на языке славян, и является важным шагом в понимании решающего места этих памятников в истории ранней иудейской мистики.

Редколлегия считает своим долгом выразить глубокую благодарность Ирине Колбутовой, Александру Маркову, Ивану Мирошникову и Николаю Селезневу за их переводы, а также Дане Пинчевской за ее помощь в редактировании отдельных статей.



А. А. Орлов

ВОСКРЕШЕНИЕ ВЕТХОГО АДАМА

Вознесение, преображение и обожение праведника в ранней иудейской мистике

Когда Святой будет возвращать мертвых к жизни, Он велит росе со Своей головы сойти на них. Благодаря этой росе все восстанут из пепла. ... Ибо от Древа Жизни во вселенную непрерывно истекает жизнь.

Книга Зогар I.130b–131a

И сказал Господь архангелу Михаилу: “Возьми Еноха, и сними с него земные одежды, и умасти елеем благим, и облачи в ризы славы.” И снял Михаил одежды мои с меня, и умастил меня елеем благим. И вид этого елея ярче света великого, и умащение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него исходящие, — как лучи солнечные. Оглядел же всего себя: стал я, как один из славных, и не было различия по виду.

2 Енох 22

Введение: Ранняя иудейская мистика и славянские ветхозаветные апокрифы

Современная научная дискуссия об истоках, целях и содержании ранней иудейской мистики начинается с работ выдающегося еврейского ученого прошлого века Гершома Шолема. Его глубокие и порой парадоксальные исследования ранних иудейских эзотерических традиций демонстрируют поразительный контраст с предыдущей научной парадигмой исследования иудаистики конца XIX и начала XX столетий, выраженной в так называемом движении *Wissenschaft des Judentums*,[1] которое понимало раннюю иудейскую мистику как религиозное образование, основанное на идеях поздних и внешних по отношению

---

[1] В своей книге *Основные течения еврейской мистики* Шолем подчеркивает негативное отношение этого научного направления к иудейской мистике в целом, и к каббале в частности, говоря следующее: "великие еврейские ученые прошлого столетия, чья концепция еврейской истории продолжает доминировать в наши дни, такие умы, как Грец, Цунц, Гейгер, Луцато и Штайншнайдер не испытывали, мягко выражаясь, большой симпатии к каббале. Чуждая и отталкивающая, она являла собой воплощение всего того, что противостояло их собственным воззрениям и мировосприятию, господство которых они надеялись установить в современном иудаизме. Она была препятствием на их пути, союзницей сил и тенденций, отвержение которых составляло предмет гордости для того еврейства, которое видело, пользуясь выражением Штайншнайдера, свою главную задачу в устройстве достойных похорон иудаизму. Этим объясняется отрицательное отношение этих ученых к роли мистики в еврейской истории. Несомненно, что их позиция, отнюдь не чисто научная, была позицией воина в разгар схватки с опасным противником, еще исполненным силы и жизни. Таким противником было хасидское движение..." Г. Шолем, *Основные течения в еврейской мистике* (Москва–Иерусалим: Гешарим, 2004) 36.

к иудаизму.[2] В своем главном научном труде, *Основные течения еврейской мистики*, а также в своих других публикациях[3] Шолем пытается прояснить корни ранней иудейской мистической традиции на базе новой методологии, которая, в отличие от подхода *Wissenschaft des Judentums*, старается понять эту традицию как подлинно иудейское богословское течение с глубокими и древними корнями в библейской и апокалиптической литературе. Задача Шолема была отнюдь не проста. В своей речи, произнесенной по случаю вручения ему Ротшильдовской премии, он говорит о трудностях этого нелегкого проекта реконструкции истории ранней иудейской мистики, указывая на разнородную и фрагментарную природу дошедших до нас письменных свидетельств этой традиции.[4]

Публикации Шолема представляют собой серию успешных и иногда не совсем успешных попыток связать

---

2 Так, например, один из представителей движения *Wissenschaft des Judentums,* Генрих Грец рассматривал литературу *Хейхалот* как довольно позднее явление, которое, по его мнению, нужно датировать концом геонического периода. Он понимал литературу Чертогов, как своего рода “коллекцию плохо понятых агадических традиций и иудейских, христианских и мусульманских фантазий, облеченных в мистическую многозначность и ложно принимаемых за откровение.” H. Graetz, *History of the Jews* (6 vols.; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1894) 3.153.

3 G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1941); idem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, [1960] 1965); idem, *On the Kabbalah and Its Symbolism* (New York: Schocken Books, 1969); idem, *Kabbalah* (New York: Dorset Press, 1987); idem, *Origins of the Kabbalah* (Princeton: Princeton University Press, 1990). Полная библиография работ Шолема может быть найдена в следующих публикациях: F. Scholem and B. Yaron, “Bibliography of the Published Writings of Gershom G. Scholem,” in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom Scholem on his Seventieth Birthday* (Jerusalem: Magnes, 1967) 199–235; M. Catane, *Bibliography of the Writings of Gershom G. Scholem presented to Gershom G. Scholem on the Occasion of His Eightieth Birthday* (Jerusalem: Magnes, 1977).

4 J. Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History* (New York: New York University Press, 1987) 2–3.

ранние иудейские мистические предания, найденные в таких апокалиптических памятниках эпохи Второго Храма, как Первая книга Еноха, Вторая книга Еноха и *Откровение Авраама,* с более поздними традициями, подобной же природы, зафиксированными в раввинистических произведениях и литературе *Хейхалот*.[5] Нужно подчеркнуть то, что Шолем рассматривал все эти три стадии эволюции ранней иудейской мистики (апокалиптическую, раввинистическую и *Хейхалот*), как части одного большого религиозного движения, обозначаемого им как традиция *Меркавы* (Божественной Колесницы). По его мнению, мистические спекуляции, обнаруживающиеся в иудейской апокалиптике, представляют из себя начальную фазу в развитии этого важного религиозного направления. В работе *Основные течения в еврейской мистике* он говорит об этом так:

> ... Это совершенно верно, и этого самого по себе достаточно, чтобы доказать преемственность мысли о *Меркаве* на всех трех этапах ее развития: от тайных молитвенных собраний древних апокалиптиков через спекуляции по поводу *Меркавы* известных нам законоучителей Торы до мистики *Меркавы* позднеталмудического и послеталмудического периодов, как она отражается в сохранившейся литературе. Мы усматриваем здесь определенное религиозное движение, сам факт существования которого решительно опровергает тот укоренившийся предрассудок, что все творческие религиозные силы ранней апокалиптики были без остатка поглощены и переработаны народившимся христианством.[6]

Как мы видим, Шолем рассматривал раввинистические свидетельства и литературу *Хейхалот* как последующие фазы в довольно протяженной истории традиции *Мер-*

---

5 О текстах и переводах литературы Небесных Чертогов (*Хейхалот*) см. P. Schäfer, with M. Schlüter and H. G. von Mutius, *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (TSAJ, 2; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1981); P. Schäfer et al., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* (4 vols.; TSAJ, 17, 22, 29, 46; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1987–95).

6 Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 79.

кавы, истоки которой могут быть найдены уже в ранних апокалиптических произведениях. В противовес исследователям *Wissenschaft des Judentums*, которые обычно датировали книги литературы Чертогов концом геонического периода, он настаивал на более раннем времени создания этих произведений — времени талмудического периода или даже периода таннаев.

Шолем пытался доказать, что литература *Хейхалот* имеет глубинную связь с ранними апокалиптическими произведениями через их особую общую образность, а именно через символизм Престола, который, по его мнению, представляет собой одну из центральных тем концептуальной вселенной традиции Божественной Колесницы. В *Основных течениях* он говорит о том, что ...

> ... древнейшая еврейская мистика — это мистика Престола. Сущность ее заключается не во всепоглощающем созерцании истинной природы Бога, но в лицезрении Его явления на Престоле, как оно описано Иезекиилом, и в познании тайн Божественного Престола. Этот мир означает для еврейского мистика то же, что плерома, "полнота," сфера Божественного света с ее потенциями, эонами, архонтами и господствами — для греческих и ранних христианских мистиков этого периода, известных в истории под именами гностиков и герметиков. Руководствуясь теми же мотивами, что и они, еврейский мистик, однако, пользовался для описания своих видений языком, созданным в мире его собственных религиозных идей. Предсущий Престол Божий, воплощающий и олицетворяющий все формы творения, был и целью, и предметом его мистического видения. Начиная с 14-й главы эфиопской книги Еноха, которая содержит самое раннее во всей литературе описание Престола, следует длинный ряд различнейших мистических документов, замыкающийся экстатическими описаниями мира Престола в сочинениях визионеров *Меркавы*.[7]

Шолем также полагал, что другое важное связующее звено между литературой *Хейхалот* и ранними иудейскими апокалипсисами это то, что оба они были выражениями

---

[7] Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 79.

подлинного мистического опыта. Он утверждал, что произведения литературы Чертогов представляют собой ...

> ... не мидраши. Они не истолковывают библейские стихи. Это особый жанр литературы, преследующий свою собственную цель. В основном это описание подлинного религиозного опыта, который не нуждается в санкции Библии. Одним словом, они относятся к той же категории, что апокрифические и апокалиптические тексты, а не традиционный мидраш. Правда, видение мира Божества, составляющее главную тему этих сочинений, первоначально проистекало из стремления превратить то, на что в Библии имелось лишь случайное указание, в непосредственно личное переживание. Основные категории мысли, появившиеся в описании *Меркавы*, точно также заимствованы из библейского источника. Но, несмотря на все это, мы имеем здесь совершенно новое и самобытное духовное и религиозное настроение. Лишь на позднейших стадиях развития движения, характеризующихся его постепенным упадком, в этих сочинениях наблюдается возврат к экзегезе как таковой.[8]

Шолем видел мистику *Хейхалот* как неотъемлемую часть традиции небесных путешествий, начало которой, по его мнению, может быть возведено к небесным вознесениям патриархов и пророков, описанных в ранних иудейских апокалиптических произведениях.

Однако несмотря на ту важную роль, которую ранние апокалиптические и псевдоэпиграфические тексты играют в шолемовской общей концепции истории ранней иудейской мистики, его публикации, к сожалению, не содержат всестороннего и тщательного анализа этих произведений эпохи Второго Храма.[9] Ис-

---

8 Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 82.

9 Нежелание и неспособность Шолема углубиться в детальный анализ ранних апокалиптических произведений, таких как Первая книга Еноха, Вторая книга Еноха, *Откровение Авраама* и *4 Книга Эзры*, литературных памятников наиважнейших для его теорий, которые он часто цитирует в своих работах, вполне объяснимы, так как сфера его экспертизы была не в текстах периода Второго Храма, а в более поздней раввинистической литературе.

следование этих важнейших ранних апокалиптических памятников, которые, по мнению Шолема, играли такую первостепенную и формативную роль в появлении и кристаллизации иудейской мистики, занимает в его книгах очень незначительную роль, будучи сведенной к нескольким несистематическим замечаниям.[10] Подобная неспособность текстуально доказать на пространном материале присутствие развернутой системы иудейских мистических представлений в ранних псевдоэпиграфах привела к тому, что последующие критики его теорий были вынуждены концентрироваться в основном либо на раввинистических свидетельствах традиции *Меркавы*, либо на текстах литературы *Хейхалот*, рассматривая эти своды как первые систематические выражения концептуального мира ранней иудейской мистики.[11] Отсутствие тщательной текстуальной аргументированности в Шолемовских теориях о ранних истоках традиции *Меркавы* в иудейских памятниках, предшествующих Мишне, было одной из главных причин, почему его научные позиции касательно возникновения, целей и содержания ранней

[10] Показательно, что Шолем сам признает свое отсутствие интереса и желания исследовать иудейские псевдоэпиграфы эпохи Второго Храма. Так в *Основных течениях* он прямо говорит об этом: "... я не намерен отводить много места гипотезам о корнях еврейской мистики и ее связи с эллинско-восточным синкретизмом, как бы заманчиво это не казалось. Я также не собираюсь рассматривать многие псевдоэпиграфические и апокалиптические произведения наподобие эфиопской книги Еноха и 4-й книги Езры, которые, бесспорно, содержат элементы еврейской мистики. Влияние, оказываемое этими книгами на дальнейшее развитие еврейской мистики, очевидно; но я в основном ограничусь анализом сочинений, которым в литературе о еврейской религиозной истории еще не уделялось должного внимания." Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 75.

[11] Это смещение исследовательского внимания отражает не просто предпочтения критиков Шолема, но имплицитно подчеркивает также его собственную позицию, в которой ранние мистические свидетельства, найденные в апокалиптических текстах, не исследовались в их собственном контексте, но рассматривались с точки зрения более поздних концепций, найденных в раввинистических материалах или литературе *Хейхалот*.

иудейской мистики подверглись такой яростной критике в недавних научных дискуссиях.

Детальный разбор позиций Шолема по этим вопросам был предложен в публикациях Петера Шефера,[12] Дейвида Гэлперина[13] и других ученых,[14] критика которых, во многом проистекала из более раннего анализа, представленного в работах Иохана Майера[15] и Эфраима Урбаха.[16] Критики Шолема нашли неубедительным его положение о том, что ранние дохристианские апока-

---

[12] P. Schäfer, "Prolegomena zu einer kritischen Edition und Analyse der Merkava Rabba," *FJB* 5 (1977) 65–99; idem, "Die Beschwörung des sar ha-panim, Kritische Edition und Übersetzung," *FJB* 6 (1978) 107–45; idem, "Aufbau und redaktionelle Identität der Hekhalot Zutarti," *JJS* 33 (1982) 569–82; idem, "Tradition and Redaction in Hekhalot Literature," *JSJ* 14 (1983) 172–81; idem, "Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur," in: P. Schäfer, *Hekhalot-Studien* (TSAJ, 19; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988) 250–76, особ. 258, 264–65; idem, "The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism. Gershom Scholem Reconsidered," in: *Hekhalot-Studien*, 277–95; idem, *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1992) 150–55.

[13] D. J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (New Haven: American Oriental Society, 1980); idem, "A New Edition of the Hekhalot Literature," *JAOS* 104.3 (1984) 543–552; idem, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988) 359–63.

[14] P. Alexander, "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch," *JJS* 28 (1977) 173–80; M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (Oxford: Oxford University Press, 1993) 106–14; idem, "The Experience of the Visionary and the Genre in the Ascension of Isaiah 6–11 and the Apocalypse of Paul," *Semeia* 36 (1986) 97–111; idem, "The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World," in: *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys* (ed. J. J. Collins and M. Fishbane; Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1995) 123–37, особ. 126–28; M. D. Swartz, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1996) 29; 153–57; 170–72; 210–12.

[15] J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis* (Kairos 1; Salzburg: Müller, 1964) 128–146.

[16] E. E. Urbach, "The Traditions about Merkavah Mysticism in the Tannaitic Period," in: *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends* (ed. E.E. Urbach et al; Jerusalem: Magnes, 1967) 1–28 [на иврите].

липтические произведения и поздние раввинистические свидетельства традиции *Меркавы* представляет собой мистические предания одной природы. Порицатели Шолемовских теорий указывают на то, что раввинистические свидетельства о מעשה מרכבה на самом деле ничего не говорят нам о реальном мистическом опыте, и скорее всего являются просто своего рода экзегезами нарратива Божественной Колесницы, содержащегося в первой главе Книги пророка Иезекииля. Один из критиков, Дейвид Гэлперин особо подчеркивает, что "описания *Меркавы* найденные в произведениях периода таннаев не сопровождаются какими-то бы ни было мистическими практиками, и они не представляют из себя какое-либо тайное эзотерическое учение. Они всего лишь публичные разъяснения видений пророка Иезекииля, которые сопровождали чтение первой главы книги этого пророка в синагоге на *Шавуот*."[17]

Гэлперин видит эти раввинистические свидетельства предания *Меркавы,* как тесно связанные с экзегетическими традициями круга *Шавуот,* в которых интерпретация первой главы Книги пророка Иезекииля была объединена с Синайскими нарративами, изображавшими Моисея, как вознесшегося на небеса и получившего там Тору, несмотря на протесты ангелов. Гэлперин настаивает на том, что эти традиции круга *Шавуот* имели первостепенное формативное значение для символизма образа так называемого Владыки Торы — ангельского персонажа, игравшего важную концептуальную роль в богословской системе литературы Чертогов.

Далее, критики Шолема обращают внимание на то, что подобно талмудическим спекуляциям о *Меркаве*, литература Чертогов, по-видимому, тоже представляет из себя экзегетические произведения, а не описания подлинного опыта небесных путешествий. Петер Шефер указывает на то, что литература *Хейхалот* не дает нам никаких намеков на то, что небесные путешествия

---

17 Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, 182.

в действительности имели место или на то, что они практиковались как мистический опыт.[18]

Гипотеза Шолема о том, что описания небесного восхождения и мистика Престола занимали центральное место в традиции *Меркавы* и литературе *Хейхалот,* также породила мощную волну критических замечаний. Так, например, Шефер отмечает, что каждый, читающий тексты литературы Чертогов в непредубежденном состоянии ума и без влияния шолемовских схем, только с большим трудом может прийти к заключению, что небесные путешествия представляют собой главную тему этой литературы.[19] Далее он указывает на то, что в большинстве текстов литературы *Хейхалот* традиция небесных путешествий явно уступает символике магических призывов и заклинаний. По мнению Шефера, "вся эта литература пронизана такого рода заклинаниями и ... объектом этих магических формул почти всегда являются ангельские существа, которые призваны помочь визионерам в их углубленном изучении Торы."[20]

Здесь важно также отметить, что несмотря на тот большой научный вклад, который исследования Шефера, Гэлперина и других шолемовских критиков внесли в дело более глубокого понимания концептуальной вселенной раввинистической мистики и мистики литературы *Хейхалот* — их работы, по моему мнению, оказали крайне негативное влияние на изучение ранних мистических традиций, существующих в апокалиптических и псевдоэпиграфических материалах. Это произошло потому, что эти критические исследования кардинально сместили само понятие ранней иудейской мистики, связав его почти полностью с поздними раввинистическими и *Хейхалот* свидетельствами, отделив их от мистических преданий периода Второго Храма своего рода концептуальной и методологической пропастью.

---

18 Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 155.

19 Schäfer, *Gershom Scholem Reconsidered*, 6.

20 Schäfer, *Gershom Scholem Reconsidered*, 6.

Критика теорий Шолема, таким образом, привела к радикальному изменению приоритетов в изучении ранней иудейской мистики. Главный центр внимания этих исследований оказался теперь смещенным с ранних псевдоэпиграфических материалов в основном к литературе *Хейхалот* в попытке доказать ее концептуальную независимость от ранних апокалиптических традиций. Эта научная тенденция является, по моему мнению, глубоко проблематичной. Ведь даже если литература Чертогов и имеет свою собственную уникальную символическую систему отличную от концептуального мира ранних апокалиптических преданий это само по себе не должно вести к автоматическому исключению этих ранних свидетельств из реестра истории иудейской мистики. Очевидно, что несмотря на свое важное место в истории иудейской мистики, литература *Хейхалот,* тем не менее, не может служить своего рода эталоном для оценки всех иудейских мистических свидетельств на их принадлежность более широкой традиции. Здесь важно отметить тот факт, что и сама литература *Хейхалот*, как было уже отмечено многими учеными, не представляет из себя однородного целого, и должна быть понимаема как многообразие теологических пластов с множественными концептуальными и символическими центрами. Так, в своей критике методологических подходов Шолема и Гэлперина, Петер Шефер подчеркивает, что “оба подхода страдают от того, что они пытаются найти одно единственное объяснения для всей литературы Чертогов ... таким образом, игнорируя чрезвычайно сложную картину взаимоотношений разных пластов традиций в каком бы то ни было тексте. Но литература *Хейхалот* не представляет из себя единства и поэтому не может быть объяснена однозначно.”[21]

Как мы видим, одним из последствий критики шолемовских позиций в научной литературе последнего времени стало то, что в изучении ранней иудейской

---

21 Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 152.

мистики образовалась определенная концептуальная и методологическая пропасть между свидетельствами раввинистической литературы и литературы *Хейхалот* с одной стороны и преданиями ранних апокалиптических текстов с другой. В этой научной перспективе мистика литературы *Хейхалот,* равно как и раввинистическая мистика, оказались почему-то никак не связанными больше с дохристианскими иудейскими апокалипсисами и стали теперь пониматься как совершенно отличное явление со своим собственным уникальным концептуальным миром.

Как уже было нами отмечено, Шолем многократно указывал на то, что ранние иудейские псевдоэпиграфы были одним из важных источников, определившим будущее развитие мистики *Меркавы* и *Хейхалот*.[22] В этом отношении он особо отмечал псевоэпиграфические произведения, ассоциируемые с именем седьмого допотопного патриарха Еноха. Шолем считал, что ранние енохические псевдоэпиграфы, и особенно композиции известные нам как Первая книга Еноха и Вторая книга Еноха,[23] содержат самые ранние формативные традиции иудейской мистики.[24] В своем анализе он также часто

---

22 "... незримые, но прочные и подчас различимые еще и поныне нити связывают этих мистиков позднейшего периода с группами, создавшими большую часть псевдоэпиграфических и апокалиптических произведений в I веке до н. э. — I веке н. э. Впоследствии многое в этой непризнанной традиции нашло свой путь к позднейшим поколениям независимо от талмудических школ и часто в изоляции от них." Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 77.

23 Этот текст известен в славянской традиции как "Книга Еноха Праведного."

24 В *Основных течениях* Шолем указывает на формативную роль енохических преданий для развития образа одного из главных персонажей мистики *Меркавы* — ангела Метатрона, который понимается там как вознесенный и преображенный Енох. Он пишет: "Наиболее значительным из отклонений от главного потока является мистика Метатрона. Она развивается вокруг личности Еноха, который прожив жизнь благочестивца, был вознесен, согласно легенде, в первые ангелы ... Видения небесного странника Еноха, как они описываются в эфиопской и славянской книгах Еноха, в книге Еноха мистиков

ссылался на другой важный ранний псевдоэпиграф, известный нам как *Откровение Авраама*, находя фрагменты традиций этого текста в более поздних мистических текстах.[25]

Здесь надо особо подчеркнуть, что как Вторая книга Еноха, так и *Откровение Авраама* дошли до нас полностью только в славянских переводах. В книгах Шолема эти два псевдоэпиграфа упоминаются чаще других. Мы не ошибемся, если скажем, что в его концепции истории иудейской мистики эти два текста являются решающими ранними свидетельствами, доказывающими формативное влияние апокалиптики на последующее развитие иудейского мистического предания. Шолем был не единственным ученым, указывавшим на важную роль псевдоэпиграфических произведений, сохранившихся на славянском языке, в деле понимания корней и раннего развития иудейской мистики.[26] И хотя многие извест-

---

Меркавы приводятся в отчетах Метатрона рабби Ишмаэлю о метаморфозе, произошедшей с ним, и об иерархическом чине ангелов и сфере Престола. Невозможно не разглядеть в этой мистике Еноха последовательной линии развития." Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 104–105.

[25] "Можно привести еще один пример поразительной живучести в еврейской мистической литературе древних традиций, часто продолжающих существовать в ее потаенных уголках. В Апокалипсисе Авраама Ягоэль фигурирует в качестве духовного наставника патриарха, которому он объясняет, подобно Метатрону в трактатах *Хейхалот,* тайны мира Престола и Страшного Суда. Авраам предстает здесь как прообраз неофита, посвящаемого в тайну, каким он выступает и в конце 'Сефер йецира' ('Книги творения') — неизвестно к какому периоду относящегося документа... В Апокалипсисе мы читаем о посвящении его в тайны *Меркавы* подобно тому, как в 'Сефер йецира' ему позволяют проникнуть в тайны космогонической спекуляции. Удивительно читать в рукописи XII в., автор которой был выходцем из немецко-еврейской среды, что Ягоэль был наставником Авраама и научил его всей Торе. Тот же самый документ подчеркнуто упоминает Ягоэля как ангела, который, как указывается в приведенном отрывке из Талмуда, приглашает Моисея взойти на небо. Таким образом, традиция, связываемая с его именем, продолжалась еще в средневековой литературе." Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 106.

[26] Об иудейских мистических традициях в славянских псевдоэпиграфах

ные эксперты иудейских мистических преданий, такие как, Луис Гинзберг, Хуго Одеберг, Джордж Генри Бокс, Итхамар Грюнвалд, Ярл Фоссум и Филип Александр часто размышляли о формативной роли славянских свидетельств, отмечая интересные параллели между этими произведениями и мистикой *Чертогов* и *Меркавы*, критики Шолема упомянутые ранее, почти всегда игнорировали эти важные текстуальные свидетельства. Но даже и в работах

см. P. Alexander, "3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.247–248; idem, "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch," *Biblical Figures Outside the Bible* (ed. M. E. Stone and T. A. Bergen; Harrisburg: Trinity Press International, 1998) 102–111; C. Böttrich, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult: Studien zum slavischen Henochbuch* (WUNT, 2/50; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1992) 109–114; idem, "Beobachtungen zum Midrash vom 'Leben Henochs,'" *Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum an der Theologischen Fakultät Leipzig* 10 (1996) 44–83; A. De Conick, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (SVC, 33; Leiden: Brill, 1996); M. Himmelfarb, "Revelation and Rapture: The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses," *Mysteries and Revelations; Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium* (eds. J.J. Collins and J.H. Charlesworth; JSPSup., 9; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991) 79–90; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (7 vols.; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1955) 5.161–64; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU, 14; Leiden: Brill, 1980) 50–51; J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1985); idem, "Colossians 1,15–18a in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism," *NTS* 35 (1989) 183–201; idem, *The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (NTOA, 30; Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz; Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1995); M. Idel, "Enoch is Metatron," *Immanuel* 24/25 (1990) 220–240; J. Kugel, "The Ladder of Jacob," *HTR* 88 (1995) 209–27; H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: KTAV, 1973) 52–63; W.O.E. Oesterley and G.H. Box, *A Short Survey of the Literature of Rabbinic and Mediaeval Judaism* (New York: Macmillan, 1920) 236; M. Philonenko, "La cosmogonie du 'Livre des secrets d'Hénoch,'" *Religions en Egypte: Hellénistique et romaine* (Paris: Presses Universitaires de France, 1969) 109–16; Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*; idem, *Origins of the Kabbalah*; idem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*; idem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah* (New York: Schocken, 1991).

тех авторов, которые пытались использовать славянские псевдоэпиграфические свидетельства в их исследовании поздней иудейской мистике, это применение не носило систематического характера и не принимало во внимание весь спектр традиций и документов существующих в славянской письменной традиции.

Здесь нужно отметить, что, кроме Второй книги Еноха и *Откровения Авраама,* славянская языковая среда сохранила еще много других уникальных псевдоэпиграфических фрагментов, произведений и традиций связанных с многими важными героями ранней библейской истории.[27] Интересно то, что многие из этих документов демонстрируют как апокалиптические, так и мистические тенденции. Эти оригинальные ранние иудейские произведения, наряду с фрагментами, перенесенными их хранителями в более поздние христианские литературные произведения, таким образом, содержат важные свидетельства, проясняющие ранние иудейские мистические традиции. В нашем сборнике мы попытались исследовать некоторые из этих древних текстов и традиций, сохранившихся только на языке славян, которые способны пролить новый свет на корни и природу ранней иудейской мистики. Выбранные тексты и традиции в основном касаются тем вознесения и преображения праведников, которые призваны восстановить человечество к его изначальной небесной природе, утерянной Адамом после его грехопадения в Эдеме.



27 См. А.И. Яцимирский, *Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности* (*Списки памятников*) *Выпуск 1. Апокрифы ветхозаветные* (Петроград: Отделение русского языка и словесности Российской академии наук, 1921).

Вторая Книга Еноха

Титулы Еноха-Метатрона во Второй книге Еноха*

Тот, кто имеет дело с Деянием Начала и Деянием Божественной Колесницы, должен неизбежно ошибиться. Поэтому сказано: “Пусть груда руин будет под рукой твоей” (Ис. 3.6). Так названы вещи, которые человек не может постичь, до тех пор пока он не ошибется в них.

Книга Бахир 150

В своем вступлении к английскому переводу Второй книги Еноха один из наиболее интересных современных исследователей этого славянского апокалипсиса Френсис Андерсен с печалью констатирует: “все попытки[1] локализовать интеллектуальный фон создания

* Перевод с английского языка выполнен Александром Марковым по следующей публикации: A. Orlov, “Titles of Enoch-Metatron in *2 Enoch*,” *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 18 (1998) 71–86.

[1] О датировке и происхождении Второй книги Еноха см.: G.N. Bonwetsch, *Das slavische Henochbuch* (AGWG, 1; Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1896); G.N. Bonwetsch, *Die Bücher der Geheimnisse Henochs: Das sogenannte slavische Henochbuch* (TU, 44; Leipzig: Hinrichs, 1922); C. Böttrich, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult: Studien zum slavischen Henochbuch* (WUNT, 2/50; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1992); C. Böttrich, *Das slavische Henochbuch* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1995); C. Böttrich, *Adam als Mikrokosmos: eine Untersuchung zum slavischen Henochbuch* (JU, 59; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995); R. H. Charles, and W. R. Morfill, *The Book of the Secrets of Enoch* (Oxford: Clarendon Press, 1896); J.H. Charlesworth, “The SNTS Pseudepigrapha Seminars at Tübingen and Paris on the Books of Enoch (Seminar Report),” *NTS* 25 (1979) 315–23; J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins* (SNTSMS, 54; Cambridge: Cambridge University Press, 1985); J. Collins, “The Genre of Apocalypse in Hellenistic Judaism,” *Apocalypticism in the Mediterranean*

этой книги оказались обреченными на ошибку."[2] Среди этих многочисленных попыток следует особо отметить важную гипотезу о связи между Второй книгой Еноха и традицией *Меркавы*. Один из исследователей этого вопроса, Хуго Одеберг, отмечает сходство в описании небесных титулов вознесенного патриарха во Второй и Третьей книгах Еноха, что, по его мнению, является важным свидетельством наличия взаимосвязей между Второй книгой Еноха и преданиями *Меркавы*.

Цель нашего исследования — вновь привлечь внимание к некоторым подробностям этих описаний, которые, возможно, могут пролить свет на отношения между ранними енохическими традициями и иудейскими мистическими преданиями.

World and the Near East (ed. D. Hellholm; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1983); L. Cry, "Quelques noms d'anges ou d'êtres mystérieux en II Hénoch," *RB* 49 (1940) 195–203; U. Fischer*, Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum* (BZNW, 44; Berlin: W. de Gruyter, 1978); A. S. D. Maunder, "The Date and Place of Writing of the *Slavonic Book of Enoch*," *The Observatory* 41 (1918) 309–316; Н. Мещерский, "Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе (К изучению славянских версий книги Еноха)," *Труды Отдела Древнерусской Литературы* 19 (1963) 130–47; Н. Мещерский, "К вопросу об источниках славянской книги Еноха," *Краткие сообщения Института народов Азии* 86 (1965) 72–8; J. T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford: Clarendon Press, 1976); H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: KTAV, 1973); S. Pines, "Eschatology and the Concept of Time in the *Slavonic Book of Enoch*," *Types of Redemption* (ed. R. J. Zwi Werblowsky; Leiden: Brill, 1970) 72–87; A. Rubinstein, "Observations on the *Slavonic Book of Enoch*," *JJS* 15 (1962) 1–21; P. Sacchi, *Jewish Apocalyptic and its History* (JSPSS, 20; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); A. De Santos Otero, "Libro de los secretos de Henoc (Henoc eslavo)," *Apócrifos del AT* (ed. A. Díez Macho; 5 vols.; Madrid: Cristiandad, 1982–1987) 4.147–202; G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic tradition* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1965); M. Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period* (2 vols; Philadelphia: Fortress Press, 1984) 2.406–8; A. Vaillant, *Le livre des secrets d'Hénoch: Texte slave et traduction française* (Paris: Institut d'Etudes Slaves, 1952; repr. Paris, 1976).

[2] F. Andersen, "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.95.

Владыка Присутствия

Существенная часть повествования Второй книги Еноха посвящена восхождению седьмого патриарха в его конечную небесную обитель и его ангельскому преображению перед Престолом Славы. В этих пространных и продуманных описаниях метаморфозы Еноха в небесное существо, ранг которого равен архангелам, можно проследить истоки другого образа этого великого посвященного: образа ангела Метатрона, Владыки Присутствия, позднее детально разработанного в мистике *Меркавы*.

Одеберг был одним из первых исследователей, попытавшихся установить характерные черты небесной должности "Владыки Присутствия" в пространной редакции Второй книги Еноха. В своем обзоре параллельных мест из Второй и Третьей книг Еноха он убедительно доказал, что выражение "стоять пред лицом Моим навеки" представляет собой не просто традиционный гебраизм, но утверждение ангельского положения Еноха как Метатрона, Владыки Присутствия, שר הפנים.[3]

Сам этот титул особенно часто употребляется в 21 и 22 главах,[4] посвященных описанию Престола Славы. В этих главах звучит множество обетований о том, что Енох "будет стоять пред лицом Господа навеки."[5]

Если говорить о будущей богословской судьбе этого

---

3 Odeberg, *3 Enoch,* 55.

4 Здесь и далее я следую общепринятому разделению на главы и стихи сделанному Френсисом Андерсеном в его английском переводе Второй книги Еноха. См. F. Andersen, "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.102–221.

5 См.: *2 Ен.* 21:3: "И посла Господь единаго от славных своих ко мнѣ — Гаврила, и рче ми: 'Дрьзай, Еноше, не бой ся! Въстани и пойди со мною, и стани пред лицемъ Господнимъ во вѣки.'" *2 Ен.* 22:6: "И искуси Господь слуги своя, глагола к ним: 'Да вступит Енох стояти пред лицем моем въ вѣки.'" См. также: *2 Ен.* 36:3: "И по три десяти днехъ аз пошлю аггелъ по тя, и возмут тя ко мнѣ от земля, и от сыновъ твоих; возмут тя ко мнѣ, яко мѣсто уготовано ти есть, и ты будеши пред лицемъ моимъ отселѣ и до вѣка." Л.М. Навтанович, "Книга

титула, то это именование позже будет одним из излюбленных обозначений Метатрона в классической литературе Чертогов. В Третьей книге Еноха, также как и в некоторых других текстах литературы *Хейхалот*, содержится хорошо развитое богословие этого титула.

Знаток тайн

Традиция *Меркавы* подчеркивает роль Метатрона как "знатока тайн," יודע רזים.[6] Согласно Третьей книге Еноха, он "мудр в тайнах и наставник таинств." Он один из тех, кому эти таинства вручили ангелы и Сам Господь. Его служение — "открывать тайны": то есть он один из тех, кто ответствен за передачу высочайших секретов низшим ангельским чинам и всему человечеству. В 48-й главе Третьей книги Еноха Метатрон говорит рабби Ишмаэлю о том, что именно он посвящал в тайны пророка Моисея, несмотря на протесты небесных обитателей:

> ...когда я открыл эту тайну Моисею, жители каждого неба разгневались на меня и сказали мне: Почему ты открыл эту тайну сыну человеческому... Тайну, которой были созданы небо и земля... И Тора, и Мудрость, и Знание, и Мысль, и Ведение вышних вещей, и Страх небесный. Почему ты открыл это плоти и крови?[7]

Как мы видим из этой богословской зарисовки, одной из обязанностей Еноха-Метатрона является посвящение как в тайны писаной Торы, так и в секреты устного Предания.

Еноха," *Библиотека литературы Древней Руси* (под ред. Д.С. Лихачева; 20 томов; С.-Петербург, 1999) 3.212, 214, 218.

6 Ранние намеки на эту роль могут быть найдены уже в *1 Ен.* 72:1; 74:2 и 80:1. См. также *1 Ен.* 41:1.

7 Alexander, "3 Enoch," 1.315.

> "И Метатрон вынес их из моих сокровищниц и передал их Моисею, а Моисей Йеошуа, а Йеошуа старейшинам, а старейшины пророкам, а пророки мужам Великого Собрания..."[8]

В поздней традиции *Меркавы* Енох-Метатрон открывает тайны и наставляет достойных посвящения в знание Божественной Колесницы. Поздняя иудейская мистическая литература (Третья книга Еноха, тексты *Шиур Кома*) описывают эти виды служения Метатрона. Он является наставником рабби Ишмаэля и рабби Акивы, и открывает им тайны. Иногда литература *Меркавы* еще больше превозносит его значение, наделяя его титулами Владыки Мудрости и Владыки Понимания.[9]

Во Второй книге Еноха мы явственно видим в некотором смысле подготовку Еноха к этому служению Метатрона, "знатока тайн." Это приготовление включает в себя несколько этапов. Вначале архангел Веревеил знакомит Еноха с тайнами:

> И воззва Господь Веревеила, единаго архаггела своего, иже бяше мудръ, написая вся дѣла Господня. И глагола Господь Веревеилови: "Возьми книгы от хранилницъ, и вдай же трость Енохови, и поглаголи ему книги." И ускори Веревеилъ, и принесе мнѣ книги, изощрени змурениемъ. И вдасть ми трость из руки своея, и бѣ глаголя ми вся дѣла Господня: и земля, и море, и всѣх стухий шествия и житиа, и премѣне лѣт и дний шествиа, и земныа заповѣди и поучениа, и сладкогласное пѣние, и входы облакъ, и исходы вѣтръ, и языкъ еврѣйский, и всякъ языкъ, пѣснь новую оруженных вой — и все, елико подобаетъ поучати ся, и исповѣда ми Веревеилъ. 30 дний и 30 нощий и не премолкоша уста его глаголющи. И яз не почих 30 дний и 30 нощи, пиша вся знамениа. И яко конча, глагола ко мнѣ Веревеилъ: "Сяди, напиши, елико ти исповѣдах." И сѣдох сугубъ 30 дний и 30 нощий, и написахъ извѣсто, и исповѣдах 300 и 60 книгъ.[10]

---

8 Alexander, "3 Enoch," 1.315.

9 Odeberg, *3 Enoch*, 30.

10 "И воззвал Господь Веревеила, одного из архангелов своих, который

Затем уже Сам Господь продолжает наставлять его в самых сокровенных тайнах, которые Он не раскрывал даже ангелам:

> И възва мя Господь, и постави мя ошуюю себе ближе Гаврила, и поклоних ся Господеви. И глагола ко мнѣ Господь: “Елико же видѣ, Еноше, стоаща и ходяща, и свръшена мною, аз же възвѣшу тебѣ.” Преже, даже все не бысть испръва, еликоже сотворих от небытиа в бытие, и от невидимих въ видѣнии, и аггелом моимъ не възвестих тайны моеа, ни повѣдах имъ съставлениа их, ниже бесконечныа моа и неразумныа разумѣша твари, — и тебѣ възвѣщаю днесь.[11]

Наконец, Господь обещает Еноху служение “знатока тайн”:

> “... и ты будеши пред лицемъ моимъ отселѣ и до вѣка. И будеши видя тайны моя, и будеши книжникъ рабом моимъ, зане будеши написая вся дѣла земная и сущих на земли и

был мудр и записывал все дела Господни. И сказал Господь Веревеилу: “Возьми книги из хранилищ, дай Еноху перо и прочти ему книги.” Поспешил Веревеил и принес мне книги, изукрашенные смирной. И дал мне перо из руки своей, и рассказал мне все дела Господни: о земле, о море, о движении всех планет и жизни (их), о смене лет и движении дней, о земных заповедях и наставлениях, о сладкогласном пении, о входах облаков и исходах ветра, о еврейском народе и о всяком народе, и о новой песне вооруженного воинства (небесного) — все, что следует узнать, поведал мне Веревеил. Тридцать дней и тридцать ночей говорили уста его, не умолкая. И я не спал тридцать дней и тридцать ночей, записывая все свидетельства (скорописью). Когда же закончил (читать), сказал мне Веревеил: ‘Сядь, напиши то, что поведал тебе.’ Я же, просидев еще тридцать дней и тридцать ночей, подробно записал (все) и исписал 360 книг.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.214–215.

[11] “И призвал меня Господь, и поставил меня слева от себя рядом с Гавриилом, я же поклонился Господу. И сказал мне Господь: „Все, что ты видел, Енох, неподвижное и движущееся, сотворено мной, и я (о том) возвещу тебе. Прежде, когда не было всего в начале, что я сотворил из небытия в бытие, и из невидимого в видимое, и ангелам моим не возвестил я тайны моей, и не поведал им о создании (всего), и не постигли (они) бесконечного моего и непостижимого творения, — тебе же возвещаю ныне.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.214–215.

> на небесѣх, и будеши ми въ свидѣтелство Суда Великаго Вѣка.” Все глагола Господь ко мнѣ, якоже глагола мужь къ искренему своему.[12]

Важная деталь в этом отрывке это то, что обещание такого служения оказывается тесно связано с другими титулами Метатрона, такими как “Владыка присутствия,” “Небесный писец” и “Свидетель последнего Суда.” Этот важнейший пассаж выразительно описывает взаимоотношение будущих служений Еноха-Метатрона. Несмотря на то, что в тексте не описывается реальное осуществление всех перечисленных служений, стоящих за титулами, но даны только обещания этих служений; само посвящение в них склоняет нас к мысли, что Вторая книга Еноха представляет собой часть более обширной традиции, согласно концепции которой автор заранее знает о дальнейшем концептуальном развитии титулов и сопряженных с ними деяний.

Однако интересно то, что повествование Второй книги Еноха не показывает никаких обетованных могущественных деяний Еноха-Метатрона в различных служениях небесной области, например, его служения в роли знатока тайн, или небесного писца, или свидетеля и владыки присутствия даже в очень ранней “примитивной” форме, которая напоминала бы литературу *Меркавы*. Складывается такое впечатление, словно автор текста сознательно избегает этих деталей, и считает неуместным их сообщать. Ведь, согласно замыслу славянского апокалипсиса, Еноху еще предстоит вернуться на землю, и только после этого он может полноправно принять свои небесные обязанности. В *2 Ен.* 67:2, в заключительной части истории патриарха, говорится о том, что Господь

[12] “...и ты будешь перед лицом моим отныне и вечно. И будешь видеть тайны мои, и будешь книжником над рабами моими, ибо будешь записывать все дела земные и об обитающих на земле и на небесах, и будешь свидетелем моим (во время) Суда Великого Века. Все (это) говорил мне Господь, как говорит муж ближнему своему.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.218–219.

"принял (его) и поставил перед лицом своим во веки."[13] Таким образом формируется представление о том, что повествования Второй и Третьей книг Еноха написаны с точки зрения разных временных перспектив.

История седьмого патриарха во Второй книге Еноха развертывается в допотопную эру. Заключительный рассказ о Мелхиседеке в этой книге убедительно подчеркивает именно эту временную перспективу. Поэтому, как правильно отмечает Френсис Андерсен, авторы Второй книги Еноха предпочитают не говорить своим читателям о том, что случится от потопа до конца света, так как в этом тексте "нет места для Авраама, Моисея и прочих."[14]

Небесный писец

Одеберг особо отмечает, что посвящение Еноха в тайны (и его титул — "знаток тайн") тесно связано с его рукописным служением, а также с другим его титулом — "писец" (סופר) или "небесный писец."[15] Мы явственно видим этапы развития этой важной темы во Второй книге Еноха. Его призвание в качестве небесного писца включает в себя следующие этапы:

1. Енох посвящается в обязанности небесного рукописца по команде самого Господа: "И сказал Господь Веревеилу: "Возьми книги из хранилищ, дай Еноху перо и прочти ему книги." Поспешил Веревеил и принес мне книги, изукрашенные смирной. И дал мне перо из руки своей." (*2 Ен.* 22:11).[16]

2. Енох записывает таинства, которые ему объясняют

[13] Навтанович, "Книга Еноха," 3.231.

[14] Andersen, "2 Enoch," 1.96.

[15] Odeberg, *3 Enoch*, 56.

[16] Навтанович, "Книга Еноха," 3.215.

ангелы. Так, во *2 Ен.* 23:4 ангел Веревеил повелевает ему: "Сядь, напиши то, что [я] поведал тебе."[17]

3. Енох смог написать немало книг: "Я же, просидев еще тридцать дней и тридцать ночей, подробно записал (все) и исписал 360 книг." (*2 Ен.* 23:6).[18]

4. Господь наставляет Еноха в том, чтобы он передал свои небесные рукописи сыновьям, а те, в свою очередь, передали их детям, а те своим детям, и так далее, чтобы эти книги читались из поколения в поколение (*2 Ен.* 33:8–10).

5. Господь назначает ангелов-хранителей рукописей Еноха:

> Яко дам ти ходатаа, Еноше, архистратига моего Михаила, зане рукописание твое и рукописание отець твоих и Адама и Сифа не потребят ся до вѣка послѣдняго, яко аз заповѣдах аггеломъ Ариоху и Мариоху, яже поставих на земли хранити ю и повелевати временным, да снабдятъ рукописание отець твоих, да не погибнетъ в будущий потопъ, иже азъ творю в родѣ твоемъ. (*2 Ен.* 33:10-12).[19]

Мотив ангелов, стерегущих книги, весьма типичен для эзотерической природы традиции *Меркавы*. Тот же мотив мы встречаем как в Третьей книге Еноха, так и в более поздних текстах той же традиции.

6. Наконец, Господь дает обетование Еноху о его будущем служении небесным писцом после того, как он, проинструктировав своих сыновей, вернется на небо: "ибо будешь записывать все дела земные и об обитаю-

[17] Навтанович, "Книга Еноха," 3.215.

[18] Навтанович, "Книга Еноха," 3.215..

[19] "И дам тебе ходатая, Енох, архистратига моего Михаила, чтобы написанное тобой и написанное праотцами твоими Адамом и Сифом не погибло до века последнего, как заповедал я ангелам (моим) Ариоху и Мариоху, которых поставил над землею, дабы хранили ее и повелевали временным, дабы сохранили (они) рукописание отцов твоих, и не погибло (оно) в грядущий потоп, который я сотворю в роде твоем." Навтанович, "Книга Еноха," 3.218–219.

щих на земле и на небесах, и будешь свидетелем моим (во время) Суда Великого Века.” (*2 Ен.* 36:3).

В заключение этого обзора писательских обязанностей патриарха нужно обратить внимание на важную деталь, которая может многое сообщить о мистическом богословии памятника, и которая ускользнула от внимания почти всех исследователей славянского апокалипсиса. Во *2 Ен.* 23:4, когда Енох уже находился в высочайших сферах, Веревеил позволил ему сесть: “Сядь, напиши то, что [я] поведал тебе.” Далее в повествовании Енох сам говорит о том, что он сидел во время своего писания: “Я же, просидев еще тридцать дней и тридцать ночей, подробно записал (все) и исписал 360 книг” (*2 Ен.* 23:6).[20] Важно отметить, что предложение Веревеила прозвучало уже после того, как Енох был поставлен прямо пред лицом Господа (*2 Ен.* 22:6) и был призван Божеством стоять там навеки. (*2 Ен.* 22:6-7).

То, что патриарх воссел на небесах имеет очень важное значение. Так, согласно раввинистической традиции, “на небе не сидят.”[21] Аллегорическое описание, которое мы встречаем в Третьей книге Еноха, изображает Бога, усадившим Метатрона на престол при двери седьмого чертога.[22] В своем комментарии к этому разделу Третьей книги Еноха, Одеберг замечает, что “признание права восседать на престоле за кем-либо, даже за владыкой-ангелом, кроме Единого Святого, угрожает почитанию совершенного всевластия и единства Божества.”[23] Далее он доказывает, что, согласно раввинистическому преданию, привилегия воссесть на небесах была пожалована только Метатрону в качестве неотъемлемой части его обязанностей “писца”: ему было позволено сидеть, чтобы “записывать все заслуги Израиля.”[24] То, что во

20 Andersen, “2 Enoch,” 1.141.

21 *Вавилонский Талмуд, Хагига*, 15а.

22 *3 Ен.* 10.

23 Odeberg, *3 Enoch*, 27.

24 Odeberg, *3 Enoch*, 27.

Второй книге Еноха главный герой изображен сидящим, является еще одним важнейшим доказательством, подтверждающим нашу гипотезу о связи этого текста с традицией *Меркавы*.

Юноша

Вышеизложенное исследование показало, что описание небесных званий во Второй книге Еноха представляет собой нечто среднее между ранними преданиями о Енохе и поздними преданиями о Метатроне. Поэтому некоторые позднейшие титулы Метатрона, отсутствующие в Первой книге Еноха, *Книге Юбилеев* и текстах Кумрана, впервые появляются в повествовании Второй книги Еноха. Данную ситуацию, в частности, прекрасно иллюстрирует появление еще одного небесного титула Еноха-Метатрона — “*Наар*” (נער), звания которое можно перевести как “отрок” или “юноша,” и которое мы впервые находим именно во Второй книге Еноха.[25]

По данным иудейского мистического предания, интерпретация этого обозначения богословски “подтверждает” отождествление Метатрона с вознесшимся Енохом бен Иаредом. Предание прослеживает библейские корни этого титула из экзегезы Прит. 22:6 (חנך לנער), фраза, которая в иудейской мистике интерпретируется следующим образом: “Енох был претворен в юношу, сиречь Метатрона.”[26]

Титул “Юноша” в традиции *Меркавы* может быть понят в нескольких богословских смыслах. Согласно одной из возможных интерпретаций, это имя можно

[25] По мнению Тишби, “юноша” является одним из самых популярных титулов Метатрона, см. I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar: Anthology of Texts* (3 vols.; London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1994) 2.628.

[26] Odeberg, *3 Enoch*, 119.

объяснить тем, что Метатрон постоянно обновляется, и, таким образом, не становится старше, сохраняя вечную юность.[27] Другое объяснение сообщает о том, что он юн по сравнению с другими ангелами-владыками, существующими с самого начала мира.[28]

Следует заметить, что несколько важных случаев употребления титула "юноша" в тексте Второй книги Еноха — это слова, произнесенные ангелами.[29]

Конечно, эти случаи употребления титула "юноша" могут рассматриваться просто в качестве напоминания Еноху о том, что он — новичок в небесных сферах. Но в традиции *Меркавы*, титул "*наар*" также указывает на то уникальное место, которое вознесшийся патриарх занимает в небесах, а также на его особые отношения с Богом. В Третьей книге Еноха есть фрагмент, в котором рабби Ишмаэль спрашивает Метатрона: "Каково имя твое?" на что Метатрон отвечает: "У меня семьдесят имен соответствующих семидесяти языкам на земле... но Царь мой называет меня Юношей (נער)."[30]

Весьма важно то, что мы видим начало этой традиции уже в 24-й главе краткой редакции Второй книги Еноха, где именование Еноха "юношей" подчеркивает его уникальную роль среди других ангелов, несмотря на его, по сравнению с другими небесными гражданами, юный возраст.[31]

---

27 Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 2.628.

28 Odeberg, *3 Enoch*, 80.

29 *2 Ен.* 9: "Мѣсто се, Юноше, предивнымъ и Еноху уготованно есть..."; *2 Ен.* 10: "Мѣсто, Юноше, уготовано есть нечестия творящимъ..." М.И. Соколов, "Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Выпуск третий. VII. Славянская Книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследование. Посмертный труд автора приготовил к изданию М. Сперанский," *Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских* 4 (1910) 1–167 (85).

30 Alexander, "3 Enoch," 1.257.

31 "Елико же видѣхъ, юношу, стояща и сходяща, свершена мною. Азъ возвѣщу тебѣ, прежде даже не возвѣстиста тебѣ исперьва, елико сотворихъ от небытия въ бытие, отъ невидимыхъ въ видѣние, ни ангге-ломъ моимъ не возвѣстихъ тайны моея, ни повѣдахъ имъ составления

Однако несмотря на обилие сведений о “Юноше” в литературе *Меркавы*, сам этот титул во многих отношениях остается непостижимой богословской загадкой. Пожалуй, самое таинственное обстоятельство, связанное с этим титулом, заключается в том, что знаменитые исследователи иудейской мистической литературы, как, например, Гершом Шолем и Хуго Одеберг, не заметили этого важного титула в повествовании Второй книги Еноха. Возможным объяснением этому может послужить то, что Андре Вайян, автор важного французского перевода Второй книги Еноха не уделил в своем издании достаточного внимания вариантам прочтения термина “юноша,” считая его ошибкой переписчиков, и потому посвятил ему лишь несколько фраз. Согласно Вайяну, такая “ошибка” произошла из-за того, что звательный падеж от “Енох” — славянское “Еноше,” — очень похоже на “Юноше.”[32] Из-за этой гипотезы те исследователи, которые полагались на издание Вайяна, включая Гершома Шолема, также упустили из виду этот важный термин. Только новая верификация рукописей Френсисом Андерсеном, в процессе создания им английского перевода Второй книги Еноха, вновь заставила обратить внимание на этот вариант. Андерсен говорит об этом титуле кратко, но очень веско: “Нельзя считать случайностью то, что этот титул совпадает с титулом Еноха-Метатрона в Третьей книге Еноха.”[33]

ихъ. Ни моея бесконечныя и неразумныя разумнѣйшая твари, и тебѣ возвѣщаю днесь...” Соколов, “Материалы и заметки по старинной славянской литературе,” 90-91.

32 A. Vaillant, *Le livre des secrets d’Hénoch: Texte slave et traduction française* (Paris: Institut d’Etudes Slaves, 1952 [repr. Paris, 1976]) 8.

33 Andersen, “2 Enoch,” 1.119.

Владыка мира

Традиция *Меркавы* подчеркивает роль Метатрона “как силы, правящей народами, царствами и властителями на всей земле.”[34] В 30-й главе Третьей книги Еноха Метатрон изображается как владыка всего мира (שר העולם), предводитель семидесяти двух властителей мировых царств, выступающий в роли заступника, защищающего мир перед Единым Святым.[35] Одеберг отмечает, что “владыка всего мира в Третьей книге Еноха соединяет в себе служение всех властителей народов: каждый из них может ходатайствовать только за свой народ, тогда как владыка всего мира ходатайствует по делам всех народов, или за весь мир со всем, что есть в нем.”[36]

В некоторых рукописях 43-й главы краткой редакции Второй книги Еноха, а также в сходном отрывке из нашего апокалипсиса в сборнике *Мерило Праведное*, главный герой предстает в новом небесном служении в качестве правителя земли.[37]

Интересная параллель к Третьей книге Еноха заключается в том, что роль Еноха-Метатрона как Владыки-Правителя всего мира тесно связана в тексте с темой Суда Божия и служением Метатрона в этом процессе в роли

---

34 Odeberg, *3 Enoch*, 81.

35 Odeberg, *3 Enoch*, 105.

36 Odeberg, *3 Enoch*, 105.

37 “И се, чада моя, кормствуемая [кръмствуема/скорствуяя] я по земли прометая, написах азъ...” Соколов, “Материалы и заметки по старинной славянской литературе,” 40, 96. Как мы видим, некоторые рукописи используют термины “кормствуемая” или “кръмствуема.” Срезневский в своем словаре связывает эти термины с греческим κυβέρνησις или латинским *gubernatio*. См. И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам* (3 тт.; С.-Петербург, 1883–1912) 2.1410. *Slovnik Jazyka Staroslovenskeho* также связывает “кръмити” с греческим κυβερνᾶν и латинским *gubernare*. J. Kurz, ed., *Slovnik Jazyka Staroslovenskeho* (*Lexicon Linguae Palaeoslovenicae*) (4 vols.; Prague: Akademia, 1966) 2.74. Френсис Андерсен переводит “кормствуемая” как “managing/manager”: “I am the manager of the arrangements on earth.” Andersen, “2 Enoch,” 1.217.

Свидетеля Суда. Как мы уже упоминали, в Третьей книге Еноха эти две темы — правление миром и заступничество за мир — объединяются: Метатрон — это владыка всего мира, и он же — “молящийся ради мира.” В повествовании Второй книги Еноха есть сходный момент: Енох молится перед Господом за мир, когда напоминает всему миру о Суде Божьем, и титул “Владыка” в этом контексте означает “посредник суда Божьего.”

Другая значимая черта организации текста — это то, что упоминание о служении Еноха в качестве “правителя земли” встроено в раздел книги, непосредственно не связанный с другими перечислениями титулов Еноха. Наше исследование небесных титулов Еноха показало, что все эти описания сосредоточены в главах 21—38. Как мы помним, в этих ранних главах описывается преображение Еноха пред Престолом Славы, в процессе которого он превращается из земного человека в ангела. Далее, в главах 39–67, Енох описывается как дающий наставления своим детям во время кратковременного возвращения на землю. Из текста становится ясно, что во время этого возвращения Енох уже является ангельским существом. Как мы помним, в 56-й главе Второй книги Еноха патриарх говорит сыну о том, что земная еда больше не пригодна для него. Это изображение Еноха как ангельского существа в данном разделе книги очень важно для нас, потому что мы, таким образом, можем проследить возможное воздействие другой традиции в нашем тексте. Вполне возможно, что в этой части текста зафиксированы рудименты более развитой традиции повествований о Метатроне. В этом смысле главы 39–67 несколько отличаются от глав 21–38, в частности, тем, как они изображают служение Еноха в небесной области.

Прежде всего, позднейшие главы (43–44) дают важное описание Еноха как Владыки Мира, то есть говорят о служении, которое в литературе *Меркавы* обычно связывается с преданиями о Метатроне.

Далее, важно обратить особое внимание на славянский

термин “прометая,”[38] который следует непосредственно за обозначением Еноха как правителя земли. Этот славянский термин, кроме Второй книги Еноха, больше нигде не встречается: он не засвидетельствован ни в одном другом славянском тексте. Срезневский в своем словаре не способен был дать какое-либо значение этого термина, и вместо него вынужден был поставить только вопросительный знак.[39] В академическом словаре Бархударова загадка термина вновь оказывается неразрешенной, и там присутствует все тот же вопросительный знак.[40]

Более того поразительное многообразие вариантов этого термина в рукописях Второй книги Еноха показывает схожие затруднения славянских переписчиков текста, которые, как и их современные ученые коллеги, по-видимому, были не способны понять истинного значения загадочного слова. Так в рукописях V и N мы встречаем “прометаемаа,”[41] в рук. U — “пометая,”[42] в рукописи B — “прометамая,”[43] в рукописи A — “паметаа,” в рукописи “Мерило Праведное” — “промитая.”[44]

Фонетически близкий слову “Метатрон,” термин “прометая” может представлять собой очень раннюю, дошедшую до нас в рудиментарном виде форму имени, которое позднее и превратилось в термин “Метатрон.”[45]

---

38 Vaillant, *Le livre des secrets d’ Henoch*, 44.

39 Срезневский, *Словарь древнерусского языка*, 2.1544.

40 С.Г. Бархударов, *Словарь русского языка XI-XVII в.в.* (Москва: Наука, 1975ff.) 20.168.

41 Ркп. V (125), ф. 324.

42 Соколов, “Материалы и заметки по старинной славянской литературе,” 121.

43 Соколов, “Материалы и заметки по старинной славянской литературе,” 96.

44 М. Тихомиров, *Мерило Праведное по рукописи XIV века* (Москва: Изд-во Академии наук СССР, 1961) 71; R. Schneider, *Die moralisch-belehrenden Artikel im altrussischen Sammelband Merilo Pravednoe* (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris. Fontes et Dissertationes, 23; Freiburg: Weiher, 1986) 94.

45 Об этом термине см. также: В. Лурье, “Метатрон и прометая: Вторая книга Еноха на перекрестке проблем,” in: *Universum Hagiographicum*.

Следует заметить, что в ранних главах мы этого термина не находим, при том, что в них описываются многие другие небесные титулы.

Затем, в начале этого большого раздела (гл. 40) мы находим следующие слова Еноха: “Нынѣ убо, чада моа, аз всяческаа свѣмъ: ово от устъ Господень, ово очи мои видѣсте; от зачала до конца, и от конца до възвращениа аз все свѣм.”[46] Это утверждение никак не согласуется с предыдущими описаниями инициаций Еноха, которые были ограничены конкретными временными границами (наставлениями ангела Веревеила в течение 30 дней и 30 ночей, и так далее). Позднее, в 50-й главе, Енох говорит, что уже заранее предал письму достижения всякого лица. Здесь нужно также упомянуть, что в его деяниях, в качестве правителя всей земли, Енох уже обозрел землю до краев ее, упорядочил все годы, месяцы, дни и часы и описал всякое семя на земле, определив при этом каждую меру. Такой неограниченный набор служений и деяний Еноха плохо сочетается с предшествующим повествованием в 27-38-й главах. Очевидно, что перед нами два различных пласта традиции, смысл которых временами трудно согласовать и примирить.

Наконец, мы не должны забывать о том, чем именно повествование Второй книги Еноха отличается от историй патриарха в ранней енохической литературе: в Первой книге Еноха, *Книге Юбилеев* и *Книге Исполинов*.

В нашей книге водоразделом между енохическим преданием и преданиям о Метатроне является переход Еноха из его физического тела в “облачение славы.” В 22-й главе Второй книги Еноха, после того, как архангел Михаил извлек Еноха из его прежней формы, помазав его небесным

Mémorial R.P. Michel van Esbroeck, S.J. (*1934-2003*) (ed. B. Lourié; Scrinium 2; St. Petersburg: Byzantinorossica, 2006) 371-407; Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 176-179.

[46] “Ныне, чада мои, я знаю все: одно из уст Господа (услышал), другое — глаза мои видели; от начала и до конца, и от окончания до нового обращения все я узнал.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.220-221.

елеем, который был величественнее величайшего света, патриарх стал одним из славных, и между им и ними уже не было видимого различия. Это символическое событие ангельского преображения главного героя в небесное существо высшего порядка представляет собой важнейший поворотный момент в развитии енохического предания, когда древняя традиция, овеянная именем легендарного патриарха, вступает в новый период, отныне связанный с именем высшего ангела Метатрона.

Заключение

Как упоминалось выше, наиболее впечатляющие параллели, демонстрирующие связи между Второй книгой Еноха и традицией *Меркавы,* — это концептуальные линии, связанные с небесными титулами Еноха-Метатрона. Из них мы получаем новое свидетельство тому, что традиция Метатрона глубочайшим образом связана с ранней енохической литературой.

Процесс скрытой богословской эволюции, во время которой одно имя (“Енох”) внезапно превращается в другое имя (“Метатрон”), однако, не совсем ясно выражен в дошедших до нас текстах. Напротив, существует определенная концептуальная пропасть между ранней енохической литературой (Первая книга Еноха, *Книга Юбилеев*, *Книга Исполинов*, енохические фрагменты из рукописей Кумрана, Вторая Книга Еноха) и литературой Метатрона (тексты *Шиур Кома*, Третья книга Еноха).

Часто в связи с тем, что эти две литературные традиции описывают героев с разными именами, создается впечатление, словно они не слишком тесно связанны между собой. Но представляется, что эти два великих богословских течения все же имеют какие-то соединительные звенья, которые связывают апокалиптического Еноха с раввинистическим Метатроном. Одной из таких связующих линий между двумя великими эзотерическими

традициями может быть несомненная преемственность титулов их главных героев. Эти титулы, сопровождаемые рудиментарными и еще не окончательно проявленными образами небесных служений Еноха-Метатрона, помогают нам яснее осознать процесс одной из важнейших богословских эволюций, лежащий за скрытыми значениями загадочных имен.



Сосуды Света: Предание о Светоносном Веке во Второй книге Еноха*

... Сосуды разбились и сокрушились, потому, что они не были способны удержать излучающий свет, разлившийся из них... святые в своей смерти превращаются в эти Божественные искры...

Хаим Виталь “Эц Хаим”

Вводные замечания

В 25-й главе Второй книги Еноха Господь открывает перенесенному в иной мир герою, жившему еще до потопа, некоторые неведомые моменты таинства творения — эти подробности мы не найдем ни в ранних списках книги Еноха, ни в каких других иудейских источниках, относящихся к эпохе Второго Храма. Важнейший аспект этого откровения — исчисление порядка событий, предшествовавших творению видимого мира. Божество открывает созерцателю, что прежде всякого видимого творения Оно произвело из небытия светоносный эон Адоил, повелев ему стать основанием всех высочайших вещей. В этом отрывке описывается, как Адоил превратился в краеугольный камень творения, на котором Божество основало Свой Престол.

---

* Перевод с английского языка выполнен Александром Марковым по следующей публикации: A. Orlov, “The Pillar of the World: The Eschatological Role of the Seventh Antediluvian Hero in 2 (Slavonic) Enoch,” *Henoch* 30.1 (2008) 119–135.

Выдающиеся исследователи иудейской мистики, такие как Гершом Шолем и Моше Идель, заметили, что это первоначальное перечисление в 25-й главе порядка появления тварных вещей составляет параллель порядку эсхатологических событий, о которых рассказано в 65-й главе, где говорится, что Енох, вернувшись на землю на короткое время, поведал своим детям таинство последних времен.[47] Согласно наставлению Еноха, после страшного последнего суда время прекратит свое существование, и все праведники погрузятся в единый светоносный эон. Описание этого окончательного эона показывает черты поразительного сходства с изображением первоначального эона Адоила, представленного как основание порядка последующего творения. Похоже, во Второй книге Еноха подчеркивается, что праведный Енох, перенесенный на небо и преобразившийся в светоносное небесное существо, стал начатком эсхатологического эона, в котором все праведники будут составлять одно событийное целое.

В настоящей статье мы попытаемся исследовать истоки представления о светоносном эоне в славянской версии этого апокалиптического сочинения, в связи с общей ролью Еноха в эсхатологическом восстановлении мира.

Изначально учрежденное различие: Эон Адоил как основание мира

Таинства творения — одна из важнейших тем Второй книги Еноха. Хотя во время своего небесного путеше-

---

47 G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in Kabbalah* (New York: Schocken, 1991) 98-101; M. Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders* (Past Incorporated. CEU Studies in Humanities, 2; Budapest: Central European University Press, 2005) 75ff.

ствия патриарх получил множество тайных знаний — знание о порядке творения занимает среди них особое место — это подчеркивается той простой особенностью, что тайны творения были открыты Еноху наедине Самим Божеством, и что это знание никогда не открывалось прежде никаким созданиям, даже ангелам. Такое надангельское ведение было даровано созерцателю после его преображения в небесного человека; и правильно было бы усмотреть в этом знании вершину всего тайного знания, которое седьмой допотопный патриарх получил в надмирной области. Обе редакции Второй книги Еноха, пространная и краткая, дают подробное описание этого откровения. Начинается оно с порядка событий, произошедших непосредственно перед тем, как было создано видимое творение. В краткой редакции Второй книги Еноха этот порядок дается в таком виде:

> Умышле же поставити основание, створити тварь видиму. Повелѣх въ преисподних, да взыдетъ едино невидимых видимо. Изыде Адоилъ, превелики зѣло, и смотрих его, и се то имый въ чревѣ вѣка великаго. И рѣх аз к нему: “Раздрушися, Адоилъ, и буди видимое разрѣшаемое ис тобе.” И разрѣши ся, и изыде из него великый вѣкъ, а тако носяща всю тварь, юже азъ хотѣх сотворити. И видѣх, яко благо. И поставих себѣ прѣстолъ, и сѣдох на немъ, свѣтови же глаголахъ: “Взыди ты выше и утвръди ся, буди основание вышнимъ.” И нѣсть превыше свѣта ино ничтоже.[48]

---

[48] “... И помыслил я поставить основание, сотворить тварь видимую. И повелел я в преисподнях, да взойдет одно из невидимых в видимое. И вышел Адоил, огромный весьма, и увидел я, что во чреве (своем) содержит (он) век великий. И сказал я ему: ‘Разрешись, Адоил, и да будет видимое рождено из тебя.’ И разрешился (Адоил), и вышел из него век великий, несущий всю тварь, которую я хотел создать. И увидел я, что (это) хорошо. И поставил я себе престол, и сел на нем, свету же сказал: ‘Взойди ты выше, и утвердись, и будь основанием для высшего.’ И нет превыше света ничего иного ...” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.216-217. В пространной редакции этот эпизод отличается более интенсивным использованием символики света: “ ... и замыслил Я поставить основание [и] создать видимое. И повелел Я в вышних, чтобы сошел один из невидимых — видимый. И сошел Адоил огромный. И посмотрел Я на него: и вот в чреве его был великий свет. И сказал

Важность этого отрывка показана тем, что эон Адоил стоит при начале всякого творения.[49] Эта загадочная сущность должна рассматриваться как посредник в творении, возникший одновременно с творением благодаря самому своему участию в творении. В этом отрывке особо отмечены огромные размеры Адоила: он характеризуется как "превелики зѣло." Он изображен как зачавший в себе все творение, ибо он содержит в своем чреве изначальный великий эон. Не вполне понятно, описывается ли здесь происхождение одного эона из другого путем эманации. Можно также предположить, что образ Адоила связан с мифом о Первочеловеке (Адаме или Антропосе), особенно если иметь ввиду ту версию мифа, которая отразилась в "Герметическом своде," где Первочеловек рассматривается как своего рода черновой оттиск всего сотворенного в мире, дающий начало видимым материальным формам — мотив, который в "Поймандре" передается через эротический образ соблазнения Первочеловека Природой, которая заключает идеал в свои материальные объятия. Во Второй книге Еноха такой же распад целостности Адоила также становится началом существования видимой действительности. Именно благодаря этому распаду Бог смог учредить первое видимое проявление порядка в тварном мире — Свой Престол. Замечательно, что в обеих редакциях славянского текста Божество повелевает Адоилу стать "основанием" высо-

---

Я ему: 'Разрешись Адоил, и пусть видимое родится от тебя.' И он разрешился и вышел [из него] свет превеликий, и Я был среди света [...]. От света изошел Век огромный, являя [собой] все создания, которые замыслил Я сотворить. И увидел Я что это хорошо, поставил Себе престол и воссел на нем. И сказал Я свету: 'Взойди выше престола, и утвердись, и будь основанием вышних.' И нет выше света ничего иного ..." В.М. Хачатурян, "Книга Еноха," *Апокрифы Древней Руси. Тексты и Исследования* (под ред. В. Милькова; Москва: Наука, 1997) 51–52.

[49] Об этимологии имени Адоил см.: A. Orlov, "Secrets of Creation in 2 (Slavonic) Enoch," в: idem, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* (SJSJ, 114; Leiden: Brill, 2007) 191–94.

чайших вещей.[50] Таким образом, Адоил явно показан как основание, поддерживающее все творение. Для нашего дальнейшего исследования ключевым становится это терминологическое отождествление Адоила с основанием творения.

Обе редакции Второй книги Еноха подчеркивают, что распад целостности Адоила обеспечивает основание, на котором может быть установлен Престол Божий.[51] Престол представляет собой место, с которого Бог надзирает развертывание происходящего творения. В силу своего важного положения в процессе творения Престол, таким образом, понимается в нашем тексте как центр тварного мира.

Другой концептуальный момент, который является важным для нашего исследования — это образ Адоила как носителя откровения. Великий эон, однако, выражает тайну своего откровения не вербально, через слово, но через свое онтологическое состояние, а именно, путем изменения своей природы. Через распад его целостности. Такой нетривиальный способ выражения тайн весьма важен для нашего будущего анализа роли Еноха как носителя откровения и его онтологичекого участия в приоткрытии мистерий эсхатологического эона. В этом отношении интересно, что распад целостности Адоила описывается во Второй книге Еноха как откровение всего творения: “От света изошел Век огромный, являя [собой] все создания, которые замыслил Я сотворить.”[52]

Наконец, еще один важный момент в изображении Адоила — это постоянные ссылки на его светоносную природу. Этот мотив светоносности первоначального эона лучше всего просматривается в пространной редакции,

---

[50] “Взойди ты выше, и утвердись, и будь основанием для высшего.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.217; “Взойди выше престола, и утвердись, и будь основанием вышних.” Хачатурян, “Книга Еноха,” 51.

[51] “И поставил я себе престол, и сел на нем ...” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.217; “И увидел Я что это хорошо, поставил Себе престол и воссел на нем.” Хачатурян, “Книга Еноха,” 51.

[52] Хачатурян, “Книга Еноха,” 51.

в которой говорится не просто о внешней светоносной природе этой первичной сущности, но также и о ее внутреннем свете. Эта внутренняя светоносная природа великого века описывается через образ рождения великого света: “И сказал Я ему: ‘Разрешись Адоил, и пусть видимое родится от тебя.’ И он разрешился и вышел [из него] свет превеликий, и Я был среди света [...]. От света изошел Век огромный, являя [собой] все создания, которые замыслил Я сотворить...”[53]

Эсхатологическое восстановление: Эон праведных

Рассмотренный выше рассказ Божества о первом творении в 25 и 26 главах славянского апокрифа затем повторен в краткой форме в главе 65, где Енох пытается передать своим сыновьям и всем людям земли то знание, которое он получил во время небесного странствия. В этом довольно сжатом описании даны подробности космологического плана, объясняющие не только возникновение творения, но и его конечную судьбу.

В главе 65 говорится о наставлениях, которые седьмой допотопный патриарх спешит передать человечеству до своего второго и окончательного ухода на небеса. Важность сообщаемой вести подчеркнута ее особым конечным положением в тексте апокрифа, где она выступает итогом всех откровений, полученных Енохом ради всего человечества.

Также мы можем видеть определенную параллель между этим отрывком и возвещениями самого Господа Еноху о тайнах творения. Как мы помним, эти возвещения Енох тоже получил в конце своего небесного путешествия, как итог откровений, и это знание было дано ему непосредственно от самого Господа, в отличие

[53] Хачатурян, “Книга Еноха,” 51.

от прежних небесных тайн, переданных ему ангелами, сопровождавшими его душу, и ангелом Веревеилом.

Одной из интригующих черт этого загадочного откровения является то, что не только порядок сообщения созерцателем последней и высочайшей тайны людям совпадает с порядком сообщения Богом Еноху величайшей тайны творения, но и то, что подробности двух сообщений демонстрируют множество сходств. Это тайное знание, переданное обитателям земли, может рассматриваться как своего рода сокращенный обзор великого откровения, полученного вознесенным патриархом в 25-й и 26-й главах. Вот что говорится в краткой редакции (*2 Ен.* 65:1-11):

> Отвѣща Енохъ к людемъ своим, глаголя: “Слышите, чада моя. Преже, да иже вся не бышя, преже, да иже не оста вся тварь, постави Господь вѣка тварнаго, и по томъ сътвори всю тварь свою, видимую и невидимую, и по том же всѣм созда человѣка по образу своему, и вложи ему очи видѣти, и уши слышати, и сердце помышляти, и умъ съвѣтовати. Тогда разрѣши Господь вѣк человѣка ради, и раздѣли на времена и на часы, да размышляетъ человѣкъ временъ прѣмѣны, и конца зачала лѣтъ, и конци мѣсяць, и дний, час, и дасть свою жизнь и смерть. Егда скончает ся вся тварь, юже сотвори Господь, и всякъ человѣкъ идетъ на Суд Господень Великый, тогда времена погибнут, и лѣтъ к тому не будетъ, ни мѣсяци, ни дни, и часа к тому не почтут ся, но станетъ вѣкъ единъ. И вси праведници, иже убѣгнутъ суда великаго Господня, прикупят ся Вѣцѣ Велицѣмъ, купно прикупят ся праведницѣх, и будутъ вѣчнѣи. К тому не будетъ в них труда, ни болѣзни, ни скорби, ни чаание нужна, ни усилиа, ни нощи, ни тмы, но свѣтъ великъ будет имъ выину. И стѣна неразорима, и рай великъ будетъ имъ кровъ жилища вѣчна. Блажени праведници, иже избѣжать Суда Великаго Господня, зане просвѣтят ся лица яко солнце.”[54]

[54] “Отвечал же Енох людям своим, говоря: ‘Слушайте, чада мои. Сначала, когда всего не было, прежде, чем появилось все творение, создал Господь мир сотворенный, и после этого создал все творение свое, видимое и невидимое, и после всего этого создал человека по образу своему, и дал ему глаза видеть, и уши слышать, и сердце желать,

Патриарх начинает свое повествование с отсылки к важнейшей теме первоначального эона, уже известной читателю из передачи откровения в 25-й главе Второй книги Еноха. Первичные события бытия, и составляющие содержание этого откровения, поставлены в соответствие с теми событиями, которые будут сменять друг друга в последние времена. Согласно славянскому апокалипсису, последним действом будет восстановление целостности творения: все творение будет вмещено в единый эон, который вберет в себя всех праведников мира. Как сказано в тексте апокрифа: "И все праведники, которые избегнут наказания Господнего великого, соединятся в Веке Великом."[55] Это окончательное включение всего творения в единый эон вызывает в памяти изначальный распад целостности Адоила, некогда давшего рождение множеству тварных форм. В приведенном отрывке описывается тотальная катастрофа пространственного и временного устройства, в которой "исчезнут времена, и лет больше не будет, и ни месяцы, ни дни, ни часы более не будут сосчитываться, но настанет век единый."[56]

Очевидно, что конечное воссоединение тварных форм напоминает нам о первоначальной потере тварного единства: вмещение всех вещей в окончательный эон не

и ум решать. Тогда освободил Господь мир ради человека, и разделил (век) на времена и часы, да размышляет человек о смене времен, и конце и начале лет, и окончании месяцев, и дней, и часов, да знает (о конце) своей жизни — смерти. Когда же перестанет существовать все, что сотворил Господь, и всякий человек придет на Суд Господа Великий, тогда исчезнут времена, и лет больше не будет, и ни месяцы, ни дни, ни часы более не будут сосчитываться, но настанет век единый. И все праведники, которые избегнут наказания Господнего великого, соединятся в Веке Великом, вместе соединятся праведники, и будут пребывать (там) вечно. И более не будет им ни труда, ни болезни, ни скорби, ни ожидания невзгод, ни тягот, ни ночи, ни тьмы; свет великий будет для них всегда. И стена неразрушимая в раю великом будет защитой их жилища вечного. Блаженны праведники, которые избегнут Суда Великого Господнего, ибо озарятся лица их подобно солнцу.'" Навтанович, "Книга Еноха," 3.228-231.

[55] Навтанович, "Книга Еноха," 3.231.

[56] Навтанович, "Книга Еноха," 3.231.

может не ассоциироваться с путями распада первичного эона Адоила. Назовем те черты, которые являются общими для обоих эонов.

Мотив светоносности

Оба эона отличаются светоносностью. Сразу вспоминается, что символика света пронизывает все описание Адоила, который, согласно пространной редакции Второй книги Еноха, не просто имеет световую природу, но и зачинает великий свет. Как и первоначальный эон, эсхатологический эон также излучает сияние. Согласно Второй книги Еноха праведники, составившие этот последний эон, будут иметь там "великий свет."[57] В краткой редакции светоносность последнего эона дополнительно обозначена тем, что лица праведников, в него вошедших, "озарятся ... подобно солнцу."[58]

Праведник как основание

Как мы уже говорили, в откровении о сотворении мира Адоил изображен как основание видимых вещей, как земных, так и небесных, включая самое место пребывание Божества — Его Престол. С учетом явной параллели описаний первого и последнего эона, в составе эсхатологического эона также следует искать идею "основания." Хотя эта идея в данном случае не так явно выражена, как в рассказе о начале творения, ряд деталей косвенно указывают на нее.

Комментируя отождествление последнего эона с праведниками, Моше Идель отмечает, что в иудейской мистике праведники часто изображаются как основание космического порядка. Исходя из этого отождествления, Идель выдвигает гипотезу о том, что во Второй книге

---

57 "И более не будет им ни труда, ни болезни, ни скорби, ни ожидания невзгод, ни тягот, ни ночи, ни тьмы; свет великий будет для них всегда." Навтанович, "Книга Еноха," 3.231.

58 Навтанович, "Книга Еноха," 3.231.

Еноха наличествует скрытая параллель между изначальным и конечным основаниями, где первое представлено эоном Адоилем, а второе — эсхатологическим эоном праведных.

В монографии, посвященный символизму столпов в иудейской мистике, Идель приводит отрывок из *Книги Бахир*, в котором праведник описывается как столп, достигающий неба:

> Существует столп от земли до неба, и имя ему Цадик [праведник], как мы и называем праведных людей. Когда в мире есть праведники, столп стоит твердо, а если нет, то он ослабевает. На этом столпе держится весь мир, ибо, как написано "праведные — основание мира." Но когда столп ослабевает, он не может поддерживать мир. Поэтому если в мире даже один праведник, на этом праведнике держится весь мир.[59]

Идель отмечает, что в этом отрывке слово "праведник" употреблено в двух смыслах: в мире существуют праведники, но также всегда существует космологический праведник, от наличия которого зависит само существование мира.[60] Идель возводит такое понимание праведности как миродержательного начала к мистическому концепту, отразившемуся во Второй книге Еноха, где "великий век, тождественный основанию мира, предназначен для праведных."[61]

Идель приводит также традицию, переданную в трактате *Хагига* Вавилонского Талмуда, где праведник изображен не только как этическое, но и как космологическое основание мира:

> Согласно учению рабби Иосия сказал: Горе людям, которые видят, но не знают, что они видят, которые стоят, но не знают, на чем они стоят. На чем утверждена земля?

---

[59] *The Book of Bahir* (ed. D. Abrams; Los Angeles: The Cherub Press, 1994) 160–61.

[60] Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism*, 80.

[61] Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism*, 81.

> На столпах. Поэтому и сказано: “Кто сдвинет землю с места ее и столпы ее поколеблет?” ... Но мудрецы говорят: “Мир утвержден на двенадцати колоннах, почему и сказано: Он утвердил границы людям по числу колен чад Израиля. А некоторые говорят, что столпов семь, потому что сказано: И утвердила она столпов семь. Рабби Елеазар бен Шаммуя говорит: Мир утвержден на одном столпе, и имя ему “праведник,” поэтому сказано: “Праведник — основание мира.”[62]

Конечно, можно попытаться свести эти высказывания учителей к простому указанию на то, что нравственное поведение поддерживает правильный порядок устройства мира. Но Идель отмечает, что отрывок из *Хагиги* Вавилонского Талмуда говорит не только о моральном, но и о космологическом благоустроении. Он замечает: “отрывок из Хагиги — это краткое, но исключительно важное рассуждение, представляет собой часть мифопоэтической космологии, а вовсе не набор указаний на бытовое благочестивое поведение. Если говорить точнее, основным контекстом обсуждения является космология, и вопрос о моральных требованиях к праведнику становится побочным.”[63]

Важным моментом в *Хагиге* является представление о седмеричной структуре основания мира.[64] Поэтому

[62] *Вавилонский Талмуд, Хагига* 12b.

[63] Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism*, 75.

[64] Отрывок из *Книги Зогар* также говорит о семи столпах, на которых держится творение. *Зогар* I.231 повествует следующее: “Рабби Иосия начал свою речь с цитаты ‘Когда его основания были утверждены?’ (Иов. 38, 6). Этот стих был произнесен Святым, да будет Он благословен, потому что когда Он сотворил мир, Он сотворил его на столпах — семи столпах мира, как сказано: ‘Она утвердила семь столпов’ (Прит. 9, 1). Но никому не известно, на чем утверждены эти семь столпов, потому что это глубочайшая тайна, самая сокровенная из всех.” I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar: Anthology of Texts* (3 vols.; London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1994) 2.571. Далее в *Книге Зогар* камень основания творения, стоящий в центре мира и представляющий из себя основу любой вещи или дела, определяется как “основание и поддержание мира” и описывается как семиочитая сущность: “Прииди и виждь. Семь очей у этого камня, как сказано:

замечательно, что пространная редакция Второй книги Еноха (*2 Ен.* 66: 8) настаивает на тотальной седмеричности последнего эона. Такое откровенное предпочтение седмицы, как организующего принципа этого последнего эона, можно считать параллелью к позднейшей раввинистической традиции, говорящей о семи столпах, на которых утверждена земля.[65]

Енох-Метатрон как основание мира

Праведность Еноха

Представляется не случайным, что впечатляющее откровение о последнем веке праведных исходит из уст седьмого допотопного патриарха, который в ранних иудейских преданиях был прославлен своей образцовой праведностью. В свете этой идеи получателя великого откровения как образцового праведника нужно внимательно рассмотреть мотив праведности Еноха, как он представлен в ветхозаветных апокрифах. Эпитет "праведник" прилагается к нашему герою уже в начале его легендарной истории, где его праведность напрямую противопоставлена порочности допотопных людей и преступлениям Стражей — ангелов сошедших с небес и вступивших в противозаконный союз с земными женщинами.

Уже в первых стихах одного из самых ранних апокрифов, героем которого является Енох, *Книге Стражей* (*1 Ен.* 1:2) патриарх определяется словами "праведный муж." Далее (*1 Ен.* 15:11) мы встречаем то же самое определение, на этот раз исходящее из уст самого Господа:

на одном камне семь очей (Зах. 3, 9)." Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 2.572.

65 Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism*, 75.

“Он ответил мне и сказал мне гласом Своим: ‘Слушай и не бойся, Енох, муж праведный, пишущий правду...’”[66] Помимо личной праведности патриарха, позволившей ему стать примером праведного поведения для будущих поколений, в этом отрывке также подчеркивается, что Енох был учителем правды в буквальном смысле. Он должен был восстанавливать и поддерживать моральный и космический порядок допотопного мира распространением призывов к покаянию и грозных пророчеств, полученных им от Бога и Его ангелов.[67] Повествования о Енохе, относящиеся к более раннему времени (*1 Ен.* 12:4 и 15:11) не раз называют его “Писцом Праведности,” то есть письменно распространяющим требования, ведущие к праведности.[68]

Повествования о Енохе раннего времени подтверждают еще в одном смысле эсхатологическую задачу Еноха как праведника. Согласно Первой книге Еноха, седьмой допотопный патриарх посещает загадочное место, именуемое “райским садом праведности.” Это словосочетание можно считать обозначением эсхатологического собрания всех праведников, о котором также говорится в 65-й главе Второй книги Еноха.

Как уже указывалось, ранние апокрифические повествования о Енохе особо отмечают разительную противоположность праведности Еноха и греховности допотопных людей, когда преступления ангельских Стражей было началом нравственной и космологиче-

---

66 M. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments* (2 vols.; Oxford: Clarendon Press, 1978) 2.100.

67 О посредническом служении Еноха см.: A.A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ 107; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2005) 59–70.

68 Йозеф Милик считал, что звание “Писец Праведности” может быть соотнесено с арамейским термином ספר קושטא. См. J. Milik, *The Books of Enoch* (Oxford: Clarendon, 1976) 191. В свою очередь Джордж Никельсбург соотносит этот титул с арамейским выражением ספר די קושטא. G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch I: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2001) 65.

ской катастрофы, которая привела человеческий род и всю природную среду к неизбежной гибели. В этой катастрофической смене событий, угрожающей всему мирозданию, Енох остается единственным праведником, на которого еще может опираться порядок тварных дел. Таким образом, он, как может, служит столпом допотопного мира. Важность Еноха как защитника и столпа творения еще раз утверждается в *Книге Юбилеев*, которая выводит патриарха как всемирную дамбу, не пускающую воды потопа. Как говорится в *Книге Юбилеев* (*Юб*. 4, 23), благодаря Еноху "вода потопа не дошла до земли Эдемской, потому что он встал там как знамя и свидетельство за всех людей, дабы поведать все деяния, произошедшие до дня Суда."[69]

Роль Еноха как столпа, на котором держится мир, не была забыта и в позднейшей иудейской книжности. Исследование Иделя указывает на важную традицию, сохраненную для нас позднейшей иудейской мистикой, в которой патриарх Енох изображается как основание, на котором держится весь мир: "... Праведник есть основание мира. Ради одного праведника и длится мир, и такой праведник — Енох, сын Иареда."[70] Очевидно, что создатели этого предания черпали свое вдохновение из ранней енохической литературы, и поэтому знали о тех деяниях и достоинствах седьмого патриарха, о которых в Библии не сообщается. Они попытались осмыслить образ Еноха как столпа мира, способного поддерживать моральное и космологическое устроение мира, посреди того хаоса отношений и действий, который отличал допотопных грешников.

Следует заметить, что понимание Еноха как столпа, на котором основывается мир, свойственно также и поздней иудейской мистике, в которой небесный двой-

---

[69] J.C. VanderKam, *The Book of Jubilees* (2 vols.; CSCO 510–11, Scriptores Aethiopici 87–88; Leuven: Peeters, 1989) 2.28.

[70] Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism*, 85.

ник седьмого патриарха, верховный ангел Метатрон, обычно понимался как сила, поддерживающая весь мир.[71]

---

[71] Об ангеле Метатроне в преданиях см.: D. Abrams, "The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead," *HTR* 87 (1994) 291–321; P. S. Alexander, "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch," *JJS* 28–29 (1977–1978) 156–180; idem, "3 (Hebrew Apocalypse) of Enoch," 1.223–315; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1951) 143–160; M. Black, "The Origin of the Name Metatron," *VT* 1 (1951) 217–219; M.S. Cohen, *The Shi*ᶜ*ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism* (Lanham: University Press of America, 1983); J. Dan, "The Seventy Names of Metatron," в: J. Dan, *Jewish Mysticism. Late Antiquity* (2 vols.; Northvale: Jason Aronson, 1998) 1.229–34; idem, *The Ancient Jewish Mysticism* (Tel–Aviv: MOD Books, 1993) 108–124; J. R. Davila, "Of Methodology, Monotheism and Metatron," *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (eds. C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis; SJSJ, 63; Leiden: Brill, 1999) 3–18; idem, "Melchizedek, the 'Youth,' and Jesus," *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (ed. J. R. Davila; STDJ, 46; Leiden: Brill, 2003) 248–74; W. Fauth, "Tatrosjah-totrosjah und Metatron in der jüdischen Merkabah-Mystik," *JSJ* 22 (1991) 40–87; C. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT, 2/94; Tubingen: Mohr/Siebeck, 1997) 156; Halperin, *The Faces of the Chariot*, 420ff; M. Hengel, *Studies in Early Christology* (Edinburgh: T&T Clark, 1995) 191–194; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980) 195–206; M. Himmelfarb, "A Report on Enoch in Rabbinic Literature," *SBLSP* (1978) 259–69; M. Idel, "Enoch is Metatron," *Immanuel* 24/25 (1990) 220–240; idem, *The Mystical Experience of Abraham Abulafia* (tr. J. Chipman; Albany: SUNY, 1988) 117–19; C. Kaplan, "The Angel of Peace, Uriel-Metatron," *Anglican Theological Review* 13 (1931) 306–313; S. Lieberman, שקיעין (Jerusalem, Bamberger, 1939) 11–16; idem, "Metatron, the Meaning of his Name and his Functions," Appendix to Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 235–241; R. Margaliot, מלאכי עליון (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1964) 73–108; Milik, *The Books of Enoch*, 125–35; G. F. Moore, "Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron," *HTR* 15 (1922) 41–85; C. Mopsik, *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des palais* (Paris: Verdier, 1989) 28ff; C.R. A. Morray–Jones, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition," *JJS* 43 (1992) 1–31, особ. 7–11; A. Murtonen, "The Figure of Metatron," *VT* 3 (1953) 409–411; H. Odeberg, "Föreställningarna om Metatron i äldre judisk mystic," *Kyrkohistorisk Årsskrift* 27 (1927) 1–20; idem, *3 Enoch, or the Hebrew Book of Enoch*, 79–146; idem, "Enoch," *TDNT* 2.556–560; A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*; Schäfer, *The*

Космологическое значение Метатрона подтверждается прежде всего обозначением его служения как “правитель мира” или “владыка мира”[72] (שר העולם) — об этом его служении говорится уже во Второй книге Еноха.[73] Позднее эта идея была развита в мистике Чертогов (*Хейхалот*), включая *Книгу Чертогов* (*Сефер Хейхалот*)[74].

Примечательно то, что управление миром, приписываемое Еноху-Метатрону, включает в себя не только

Hidden and Manifest God, 29–32; G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, 43–55; idem, *Kabbalah*, 377–381; idem, *Major Trends*, 43–55; idem, “Metatron,” *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter, 1971) 11.1443–1446; idem, *Origins of the Kabbalah*, 214–15; A. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA, 25; Leiden: Brill, 1977) 60–73; G.G. Stroumsa, “Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ,” *HTR* 76 (1983) 269–288; L.T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology* (WUNT 2/70; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1995) 71ff; I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar,* 2.626–632; G. Vajda, “Pour le dossier de Metatron,” *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to A. Altmann* (eds. S. Stein and R. Loewe; University of Alabama Press, 1979) 345–354; E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs* (2 vols.; tr. I. Abrahams; Jerusalem, 1975) 1.138–139; 2.743–744; E. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1994) 113, 334; idem, “Metatron and *Shi*[c]*ur Qomah* in the Writings of Haside Ashkenaz,” *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism* (eds. K. E. Groezinger and J. Dan, Berlin — New York: Walter de Gruyter, 1995) 60–92.

[72] Термин “мир” (עולם) как часть титула этого ангела обозначает здесь все творение. Петер Шефер отмечает, что в раввинистической литературе “владыкой мира” называется ангел, поставленный над всем творением. В число его обязанностей входит молитва вместе со всей землей о пришествии Мессии, а также похвала Богу за Его творящую деятельность. P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (SJ, 8; Berlin: Walter de Gruyter, 1975) 55.

[73] О Енохе как “владыке мира” по изложению Второй книги Еноха см.: A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ, 107; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2005) 159–161.

[74] Игорь Тантлевский замечает, что в Третьей книге Еноха (*3 Ен.* 8) Енох-Метатрон обладает качествами, которыми, согласно трактату *Хагига* 12а, Вавилонского Талмуда, и *Авот де Рабби Натан* А 27:43, мир был сотворен и поддерживается. И.Р. Тантлевский, *Книги Еноха* (Москва-Иерусалим: Гешарим, 2000) 185.

администрирование человеческих дел, но также и поддержание привычного порядка в природе. Моше Идель ссылается на трактат *Семьдесят имен Метатрона*, в котором описывается, что этот ангел вместе с Богом поддерживают мир в своих руках.[75] Мотив Божества и Его главного помощника, держащих мир в своих ладонях, был далее концептуально разработан в традициях *Шиур Кома*[76] и *Хейхалот*, где Енох-Метатрон обладает телесностью вселенского масштаба, сравнимой с манифестациями самого Божества, и поэтому часто изображается как "мера Божественного тела."[77]

Однако, важный вопрос заключается в том, каким образом можно соотнести эти позднейшие иудейские свидетельства, в которых Енох-Метатрон выведен как основание или столп мира, с той картиной, которую мы находим во Второй книге Еноха? Можно ли предположить, что создатели этой книги пытались изобразить Еноха как эсхатологический столп мира, который с самого своего начала участвует в последнем эоне праведности, и потому может рассматриваться как начаток эсхатологической жатвы? Ведь подобно тому, как Адоил предвосхищает первоначальный эон, дающий начало всему творению, Енох также предвосхищает будущий эсхатологический эон, когда все творение погибнет в катастрофе, а праведники будут спасены, будучи собраными в одном месте блаженства.

---

75 Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism*, 88.

76 О текстах и переводах материалов связанных с традицией *Шиур Кома* см: P. Schäfer, with M. Schlüter and H. G. von Mutius., *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (TSAJ, 2; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1981); M. Cohen, *The Shi^cur Qomah: Texts and Recensions* (TSAJ, 9; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1985); P. Schäfer et al., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* (TSAJ, 17, 22, 29, 46; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1987–1995).

77 Одно из таких описаний можно найти в 9-й главе Третьей книги Еноха (*Synopse* §12), где описывается преображение тела Еноха-Метатрона, которое приобретает исполинские размеры, соответствующие миру в длину и в ширину: "Я увеличился и рос в размере до тех пор, пока не совпал с миром по долготе и широте. Он дал вырасти на мне 72 крылам, 36 с одного боку, и 36 с другого, и каждое крыло могло закрыть весь мир..." Alexander, "3 Enoch," 1.263.

В этой перспективе, Адоил и Енох должны рассматриваться как уникальные примеры вселенской полноты, ибо их сущностные свойства являют первоначальное и окончательное состояние творения, и можно сказать, что они являются своего рода олицетворениями этих эонов. Обоих персонажей объединяет одно важное качество — светоносность, которое следует считать знамением начала и конца времен.

Светоносность Еноха

В 66-й главе Второй книги Еноха развивается тема состояния праведников в последнем эоне. Они изображены там как светоносные создания: “блаженны праведники, которые избегнут Суда Великого Господнего, ибо озарятся лица их подобно солнцу.”[78] Предание о том, что праведные люди источают свет опять привязано в нашем тексте к истории главного героя — ведь сам седьмой допотопный патриарх несколькими главами ранее претерпел свой собственный драматический переход к состоянию светоносного небесного существа.

Эта традиция позволяет предположить, что Енох, который в 22-й главе претерпевает пресветлое преображение пред Лицом Божиим и превращается в сияющее небесное существо, становится первенцем будущего эона, когда все праведные люди сподобятся стать светоносными. Эта эсхатологическая светоносность явно напоминает о первоначальном состоянии Адоила, и что гораздо важнее, о неизбывной светоносности Адама до его падения в Эдемском саду — тому состоянию непорочности, которое он утратил по причине греха.

Нетленность Еноха

Превращение Еноха в светоносное небесное создание предполагает и другое его свойство, раскрывающееся в эсхатологической перспективе. Это свойство, упомянутое

---

[78] Навтанович, “Книга Еноха,” 3.231.

в описании Енохом будущего эона праведных может быть обозначено как состояние нетленности. Енох говорит, что в конце времен все праведники, избежавшие великого суда Господня, обретут состояние в котором не будет места невзгодам и болезням: “И все праведники, которые избегнут наказания Господнего великого, соединятся в Веке Великом ... и будут пребывать (там) вечно. И более не будет им ни труда, ни болезни, ни скорби, ни ожидания невзгод, ни тягот, ни ночи, ни тьмы; свет великий будет для них всегда ... озарятся лица их подобно солнцу.”[79]

Особый упор, который делается на нетленность будущего состояния праведных, собранных в последнем эоне, не может не вызвать в памяти обретенное патриархом положение небесного человека. На обретенную патриархом Енохом нетленность намекают слова, сказанные им во время его краткого возвращения на землю. Как мы помним из повествования, после того, как патриарх преобразился в светоносного мужа, Бог посылает его назад в мир, чтобы он смог передать небесное знание своим детям и людям земли. Далее мы узнаем, что во время его земных наставлений, его сын, Мафусаил попросил у отца дозволения приготовить ему немного еды, чтобы Енох мог восстановить свои силы. Но побывавший на небесах праведник вежливо отказывается от пищи, сетуя на то, что земная еда никак не согласуется с его нынешним состоянием:

> Отвѣща Мефусаломъ отцеви своему Енохови: “Что есть годѣ очима твоима, отче? Да сотворимъ брашна пред лицемъ твоимъ. Да благословиши храмы наша и сыны своя, и вся домочадца твоя, прославиши люди своя, да тако по томъ отидеши.” И отвѣща Енох сынови своему, и рече: “Слыши, чадо, от дни, иже помаза мя Господь елѣемъ славы своея, и страшно бысть мнѣ, ни сладит ми брашно, ни ми ся хощетъ о земномъ брашнѣ. Но взови братию свою и вся домочадца наша, и старци людстѣи, да поглаголю к ним и отиду.”[80]

---

[79] Навтанович, “Книга Еноха,” 3.231.

[80] “Отвечал же Мефусалом отцу своему Еноху: ‘Что угодно глазам

Здесь мы видим важнейшую связь между переменами в его природе, произошедшими во время пресветлого преображения пред Престолом Славы и недавно приобретенным состоянием нетленности, которое показывает, как будут жить праведники в будущем веке.

Итак, Енох, которому приписана нетленность, достижимая только в эсхатологическое время, выступает здесь как первенец будущего века праведных, или, быть может, как один из тех, кто уже участвует в этом будущем веке. Замечательно, что во время этой последней встречи Енох говорит сыновьям, что он готов отправиться на высочайшее небо в свое "вечное достояние."[81]

Енох как носитель откровения

Как мы уже отмечали выше, описание начала творения во Второй книге Еноха определяет Адоила как носителя откровения. Распад его целостности представляет из себя своего рода откровение, обнажающее порядок тварных дел: "От света изошел Век огромный, являя [собой] все создания, которые замыслил Я сотворить."[82] Подобный же модус онтологического откровения присущь и Еноху.

В связи с этим интересно то, что в славянском апокалипсисе Енох не просто рассматривается как первенец последнего эона, благодаря наличию в нем множества качеств будущей жизни, но он также свидетельствует о последнем эоне, в словах и делах передавая откровение о его свойствах. Подобного откровения мы не встречаем в других частях апокрифа, даже в обращении Божества

твоим, отец? Да приготовим еду (из того) для тебя. И да благословишь дома наши и сыновей своих, и всех домочадцев своих, и прославишь людей своих, и после этого уйдешь.' Енох же ответил сыну своему, говоря: 'Знай, чадо, что с тех пор, как умастил меня Господь елеем славы своей, и вострепетал я, не услаждает меня пища, и не хочется мне (ничего) из земных блюд. Но позови братьев своих и всех домочадцев наших, и старейшин народа, дабы говорил с ними, и (после) отойду.'" Навтанович, "Книга Еноха," 3.226–227.

81 Навтанович, "Книга Еноха," 3.226–227.

82 Хачатурян, "Книга Еноха," 51–52.

к носителю откровения, когда Божество открывает созерцателю самые глубокие тайны всего мира, Оно не упоминает о последнем эоне.

Служение Еноха как носителя откровения о самых сокровенных тайнах мира вовсе не является инновацией создателей Второй книги Еноха, потому что такое служение выступает как неотъемлемая часть судьбы героя, начиная уже с месопотамских прототипов Еноха. Один из таких прообразов, седьмой допотопный царь Энмедуранки часто характеризуется как носитель откровения и как “хранитель (букв.: хранение) тайн великих богов.”[83] Названные титулы предвосхищают приписанное Еноху служение носителя откровения и знатока тайн. В поздней енохической литературе связанной с легендами о Метатроне седьмого допотопного патриарха часто наделяют званием “Знаток тайн” (יודע רזים).[84] Посвящение в тайное знание станет одной из фундаментальных обязанностей патриарха в различных изводах енохической традиции: там будет сообщаться о том, что за свое краткое прибывание на земле он успел передать своим сыновьям и другим людям множество астрономических, метеорологических, календарных и эсхатологических знаний. Ведение тайн включается в число обязанностей Метатрона в традиции *Меркавы*, где Метатрон отвечает за передачу высочайших тайн низшим, чем он, “владыкам,” а также всему человечеству.

Во Второй книге Еноха, однако, нас поражает то, что патриарх передает откровение не только устами, но и самой онтологической ситуацией, т.е. он показывает,

---

83 H.S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man* (WMANT, 61; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988) 188.

84 Джон Коллинз замечает, что “функция Еноха как носителя откровения... становится более понятна, если мы проведем параллель с Энмедуранки. Шумерский царь был допущен в небесный совет, и ему были показаны тайны, благодаря чему и были созданы таблицы небесных явлений и приемы дивинации.” J.J. Collins, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (SJSJ, 54; Leiden: Brill, 1997) 45.

как будет устроена жизнь будущего века, своим светоносным преображением и праведностью. В настоящем веке он многообразно предвосхищает события, которые произойдут в конце времен, когда праведники всего мира соберутся вместе. Подобно Адоилу, открывающему первоначальный век, сокрытый в его чреве, собственной природой и распадом собственной целостности, Енох также открывает своей преображенной сущностью эсхатологический эон, предвосхищая то состояние, которое будет достигнуто в будущем всеми праведниками.

Енох как священное основание

Когда мы говорили об Адоиле как об изначальном "столпе," мы отмечали, что его можно отождествить с высочайшим священным основанием, на котором зиждется небесный Храм. В качестве небесного Храма выступает Престол Господень, изображенный в апокрифе как центр мира сотворенных вещей.

Замечательно, что как Адоил становится высочайшим основанием небесного Храма, так и Енох явно изображается как священное основание земного Храма. Во Второй книге Еноха, непосредственно после наставлений, которые Енох преподал своим сыновьям перед его окончательным вознесением на небеса, говорится, что первородный сын Еноха Мафусаил и его братья соорудили алтарь в Ахузане,[85] на том самом месте, откуда произошло вознесение Еноха.

Так, место расставания героя с земным миром подается здесь как сакральный центр земной области, где и должны совершаться поставления священнослужителей и искупительные жертвы. Нельзя считать случайным, что во Второй книге Еноха Ахузань рассматривается как центр мира. Этот загадочный термин, дошедший до нас в славянском изводе, ученые возводят к евр. אחוזה "священное достояние Божье" — слово, используемое в

---

[85] Слав. *Ахузань*.

Книге пророка Иезекииля (Иез. 48:20-21), где оно употребляется по отношению к Иерусалиму и Храму.[86]

Подобно тому, как Адоил, начинатель времен, связан с небесным Престолом Божества, так и Енох, как провозвестник конца времен, отождествляется с земным воспроизведением Престола — Храмом. Подобные отождествления, служащие своего рода временными и пространственными скрепами повествования, имеют важнейшее концептуальное значение для богословской вселенной славянского апокалипсиса. Так, во Второй книге Еноха столь же явно прочитывается вертикальное сопоставление Престола и Храма, как и горизонтальное сопоставление начального и конечного времени.

Также Ахузань получает в тексте апокрифа дополнительный смысл, связанный с началом веков: он отождествляется с местом сотворения Адама. Первоначальные и конечные "столпы" таким образом являются поставленными в одном месте: начальная точка создания человеческого мира становится и местом возвещения будущего союза праведников.

Енох как искупитель

В главе 64-й Второй книги Еноха мы встречаем упоминание о патриархе Енохе как об искупителе человечества. В этой главе говорится об особом почитании Еноха старейшинами людскими и всеми жителями земли на месте его второго вознесения на небо. В повествовании говорится следующее :

> И бысть, егда глагола Енохъ сыномъ своимъ и княземъ людскымъ, слышите вси людие его и вся ближникы его, яко зоветъ Господь Еноха, и съвѣщаша ся, глаголюще: "Идемъ и цѣлуимъ Еноха." И сниде ся до двою тысящь муж, и приидоша до мѣста Азуханъ, идѣже бяше Енох и сынови его, и старци людстѣи, и целоваше Еноха, глаголюще: "Благословенъ есть Господеви, Царю Вѣчному, нынѣ благослови люди своя и прослави на лици Господни, яко

[86] Milik, *The Books of Enoch*, 114.

> тя избра Господь повѣдателя, отяти грѣх нашихъ." Отвѣща Енохъ к людемъ своим, глаголя: "Слышите, чада моя. Преже, да иже вся не бышя, преже, да иже не оста вся тварь, постави Господь вѣка тварнаго, и по томъ сътвори всю тварь свою, видимую и невидимую, и по том же всѣм созда человѣка по образу своему, и вложи ему очи видѣти, и уши слышати, и сердце помышляти, и умъ съвѣтовати..."[87]

Важная деталь этого обращения — это обозначение Еноха как того, кто "отнял грехи наши." Приписанная Еноху роль искупителя может быть связана с его уникальной ролью в судьбе будущего эона праведных. Енох изображен в данном отрывке не просто как один среди многих праведников, и даже не как лучший из праведников, но как тот, кто способен привести к праведности. В связи с этим значимо то, что искупительная роль патриарха является связаной в вышеприведенном отрывке с темой творения и ролью Еноха как того, кто поведал людям о видимом и невидимом творении. Опять же, как в случае Адоила, связывающего невидимое и видимое творение, Енох также обладает тайной не только видимого тварного порядка, но и его невидимой составляющей.

[87] "И было: когда говорил Енох сыновьям своим и князьям народа, услышали все люди его и все близкие его, что призывает Еноха Господь, и, посовещавшись, сказали: 'Идем и приветствуем Еноха.' И собралось до двух тысяч мужей, и пришли на место Азухан, где был Енох и сыновья его, и старейшины народа, и приветствовали Еноха, говоря: 'Благословен ты у Господа, Царя Вечного, ныне же благословил ты людей своих и прославил (их) перед Господом, ибо тебя избрал Господь, чтобы поведал (о творении его) и отнял грехи наши.' Отвечал же Енох людям своим, говоря: 'Слушайте, чада мои. Сначала, когда всего не было, прежде, чем появилось все творение, создал Господь мир сотворенный, и после этого создал все творение свое, видимое и невидимое, и после всего этого создал человека по образу своему, и дал ему глаза видеть, и уши слышать, и сердце желать, и ум решать.'" (краткая редакция). Навтанович, "Книга Еноха," 3.228–229.

Заключение

В поздней иудейской мистике Енох-Метатрон изображается как путеводитель человеческих душ, сходный с Аватуром мандейской традиции. Там на седьмого патриарха ставшего великим ангелом возложена функция возведения человеческих душ к их окончательному предназначению.[88] Вавилонский Талмуд[89] и литература Чертогов[90] делают упор на этом таинственном служении Метатрона, изображая его небесным учителем Торы, наставляющим души истинному ведению.[91]

---

[88] N. Deutsch, *Guardians of the Gate: Angelic Vice Regency in Late Antiquity* (Brill's Series in Jewish Studies, 22; Leiden: Brill, 1999) 99.

[89] Трактат *Авода Зара* Вавилонского Талмуда описывает Метатрона как учителя душ, умерших во младенчестве: "Что делает Бог в четвертой четверти? Он восседает и наставляет детей в школе, как сказано: кому должно преподавать знание, и кому должно разъяснять извещение? Тем, кто не впитал это с молоком. Но кто их будет обучать? Если угодно, можно сказать, что Метатрон, или, что Бог творит это, как и многое другое. И что Он делает на ночь? Если угодно, можно сказать, то же, что и днем, или можно сказать, что оседлав светлого херувима, он мчится по восемнадцати тысячам миров. Поэтому и сказано: Божиих колесниц мириады ..." I. Epstein, *Soncino Hebrew-English Talmud. Avodah Zarah* (London: Soncino, 1935-52) 3b.

[90] Глава 48 Третьей книги Еноха (*Synopse* §75) отсылает к сходной традиции: "Метатрон восседает (יושב מטטרון) по три часа каждый день на высшем небе и собирает все души умерших в материнской утробе и младенцев, умерших на материнской груди, и школьников пред троном славы, и рассаживает их вокруг себя по классам, отрядам и группам, преподает им Тору и премудрость, агаду и предание, и завершает изучение свитком Закона, как сказано: 'Кому нужно преподавать знание, и кого наставлять в предании. Тем, кто впитывают это с молоком, а затем тем, кто отняты от груди.'" P. Alexander, "3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch," *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 313; P. Schäfer, with M. Schlüter and H. G. von Mutius, *Synopse zur Hekhaloth-Literatur* (TSAJ, 2; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1981) 36–37. Сходное предание мы находим также в *Алфавите рабби Акивы*. См. S. A. Wertheimer, *Batei Midrashot* (2 vols.; Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1950–53) 2.333–477.

[91] Значение Метатрона как вождя душ отразилось также в загадочном отрывке из *Книги Зогар* (II.161b), где описывается таинственный ангельский служитель, отвечающий за души: "Все человечество, еще

Предпринятое нами исследование показывает, что позднейшая функция Метатрона как кормчего душ может быть найдена уже в таком памятнике, как Вторая книга Еноха, где говорится о непостижимом участии вознесшегося на небо патриарха в эсхатологическом собирании человеческих душ, которые должны войти в окончательный эон праведных.[92]

Обетование о эсхатологическом собирании праведных душ в единую светоносную сущность дает нам надежду, что сосуды первоначального света, разбитые в начале, непременно будут восстановлены в конце времен.

прежде его вхождения в этот мир, все присутствовало в своей стати и обличье, как если бы оно уже было в мире, в едином хранилище, где все души в мире уже облечены обличьем. И когда время наступает для них быть ниспосланными вниз в мир, Святой, да будет Он благословен, вызывает особого служителя, которого Он, Святой, да будет Он благословен, поставил отвечать за все души, нисходящие в мир. Он говорит ему: Ступай и приведи мне дух такого-то. В этот самый миг названная душа приходит, облекается в обличье мира сего, и служитель представляет душу Царю Святому. Святой, да будет Он благословен, беседует с душой и уверяет ее, что нисходит она в мир для того, чтобы изучать Тору ... А кто живет в мире и не изучает Тору для того, чтобы приобрести знание о Нем, лучше для него было бы вовсе не появиться на свет — потому что только для изучения Торы Святой, да будет Он благословен, сотворил человека в этот мир." I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar* (3 vols.; London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1989) 2.744–745. Близкие рассуждения можно найти в трактате *Авода Зара* Вавилонского Талмуда и *Книге Чертогов* (*Сефер Хейхалот*) где также говорится о фундаментальной важности изучения Торы и воспроизводится мотив ангельского кормчего всех душ.

92 Интересно, что *Бамидбар Рабба* 12:12 описывает Метатрона как отвечающего за души праведных, отданных во искупление грехов Израиля: "Рабби Симон изъяснил: когда Святой, да будет Он благословен, велел Израилю поставить Скинию, то когда эта Скиния была воздвигнута, другая Скиния возникла в высоте. Это скиния Отрока (משכן הנער) имя которому Метатрон, и он возносит ввысь души праведных, чтобы заступиться за Израиль во дни его изгнания." *Midrash Rabbah* (10 vols.; London: Soncino Press, 1961) 5.482–3.

О полемической природе Второй книги Еноха: Ответ Кристфриду Бёттриху*

> Не толкуют о кровосмешениях в присутствии трех, и о Деянии Начала — в присутствии двух, и о Божественной Колеснице — в присутствии одного, разве только, если он мудр и может понять своим умом. Всякий, кто размышляет над четырьмя предметами — о том, что наверху, о том, что внизу, о том, что прежде, о том, что после — лучше бы ему было не появляться на свет.
>
> *Мишна, Хагига* II.1

В одном из последних номеров данного журнала[93] Кристфрид Бёттрих опубликовал критический отзыв о моей статье,[94] посвященной полемическим аспектам легенды о Мелхиседеке во Второй книге Еноха. В своем отзыве Бёттрих отрицает возможность какой-либо полемики не только в истории о Мелхиседеке, но и вообще во всем тексте славянского апокалипсиса. Он утверждает, что "полемика вообще не может состояться внутри этого повествования: панорама единого архаического человечества совершенно не оставляет для нее места."[95]

---

* Перевод с английского языка выполнен Александром Марковым по следующей публикации: A. Orlov, "On the Polemical Nature of 2 (Slavonic) Enoch: A Reply to C. Böttrich," *Journal for the Study of Judaism* 34 (2003) 274–303.

93 C. Böttrich, "The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov," *JSJ* 32.4 (2001) 445–70.

94 A. Orlov, "Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch," *JSJ* 31 (2000) 23–38.

95 Böttrich, "The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov," 465.

Столь критическое отношение к самой возможности наличия полемики в славянском апокалипсисе нужно понимать в контексте собственных исследований Бёттриха. Если в этом литературном памятнике действительно присутствуют полемические аспекты, то они представляют собой серьезную проблему для Бёттриховского собственного исследования и понимания Второй книги Еноха, поскольку он изучал этот памятник долгие годы, при этом не замечая и не признавая в нем никакой полемичности. Следовательно, наличие полемических аспектов в этом тексте открывает очевидный изъян в его методологическом подходе, поскольку, руководствуясь им, он оказался неспособен распознать полемический характер текста.

Более того, если полемический характер Второй книги Еноха будет в действительности доказан, то значительная часть выводов Бёттриха о богословии этого памятника, об истории его передачи и о месте иудейских мистических преданий в этом тексте должны будут быть отвергнуты как ошибочные.

Впрочем, мой ответ Кристфриду Бёттриху не будет простой демонстрацией ошибок его предыдущих исследований, но примет вид дальнейшего изучения полемического характера славянского апокалипсиса. Поэтому данная статья посвящена исследованию полемики затрагивающей патриарха Адама во Второй книге Еноха — одной из самых важных полемических линий в славянском апокалипсисе, которая, к сожалению, осталась вне поля зрения исследований Бёттриха.[96] Кроме того, я попытаюсь доказать, что полемичность пронизывает весь изучаемый нами текст, и что без ее учета всякое исследование славянского апокалипсиса является недостаточным.

---

[96] Показательно, что книга Бёттриха посвященная образу Адама во Второй книге Еноха [C. Böttrich, *Adam als Microkosmos* (JU, 59; Berlin: Peter Lang, 1995)] совсем ничего не говорит о полемической природе адамических традиций в славянском апокалипсисе. Из этого труда также полностью исключен вопрос о влиянии адамических традиций на образ Еноха.

Функция предания об Адаме во Второй книге Еноха

История Адама занимает значительное место в тексте Второй книги Еноха. Предания о первом человеке могут быть найдены во всех разделах книги.[97] В них Адам изображается в качестве славного ангельского существа, предназначенного Богом быть правителем на земле, но не оправдавшего Божьих надежд. Хотя значительная группа текстов об Адаме присутствует только в пространной редакции, включающей, например, подробнейшее повествование об первочеловеке в 30-32 главах, предание об Адаме может быть найдено и за пределами этой редакции. Некоторое количество важных пассажей, связанных с Адамом, мы видим также и в краткой редакции памятника. Столь обширное наличие текстов об Адаме в обеих редакциях и их значимость для богословия славянского апокалипсиса показывают, что это не позднейшие вставки, а часть изначального замысла всего произведения.

Нужно отметить, что столь обширное количество преданий об Адаме в межзаветном енохическом произведении довольно необычно. В раннем цикле произведений посвященных Еноху, отраженных в компиляции, известной исследователям под названием Первой (Эфиопской) книги Еноха, Адам не является значительным персонажем. В этом источнике упоминания о нем маргинальны и ограничены несколькими незначительными замечаниями. За исключением этих нескольких кратких отсылок,[98] ранние книги Еноха хранят молчание о преданиях, связанных с первозданным человеком. Более того, образ Адама в Первой книге Еноха весьма отличается от его образа в славянском апокалипсисе. Так, повествования Первой книги Еноха нигде не акцентируют высокого положения праотца. Например, в *Апокалипсисе*

---

[97] *2 Ен.* 30:8–32:2; 33:10; 41:1; 42:5; 44:1; 58:1-3; 71:28.

[98] См. *1 Ен.* 32:6; 37:1; 60:8; 69:9–11; 85:3; 90:37–38.

Животных (*1 Ен*. 85:3) Адам сравнивается с белым быком. Хотя белый цвет — положительный символ в образной системе *Апокалипсиса Животных*,[99] исследователи отмечают, что в целом, эта аллегория не указывает напрямую на благость или возвышенное положении персонажа, но в большей степени свидетельствует о его родословии.[100] Так, например, *Апокалипсис Животных* представляет всех овец белыми, даже тех, что слепы. Учитывая это, можно предположить, что белый цвет не является знаком возвышенного или ангельского положения первозданного человека. Например, потомки Сифа тоже изображаются в виде белых быков. Когда авторы или редакторы *Апокалипсиса Животных* хотят подчеркнуть возвышенный ангельский статус персонажа, они обычно описывают его превращение из животного в человека. Так, в эфиопской и арамейской версиях *Апокалипсиса Животных* (*1 Ен*. 89:36) Моисей изображается в качестве того, кто превращается из агнца в человека во время встречи с Богом на горе Синай. "Очеловечение" Моисея, представленного изначально агнцем, а затем человеком, здесь указывает на его переход из положения человека в положение ангела. Аналогичный процесс мы наблюдаем в эфиопской версии *Апокалипсиса Животных* (*1 Ен*. 89:9), где ангельское преображение Ноя символически изображается в виде его превращения из белого теленка в человека.[101] Но мы не находим в *Апокалипсисе Животных* такого же "очеловечивания" применительно к Адаму.

Скромная роль, отведенная Адаму в раннем енохическом цикле, объясняется несколькими причинами. Исследователи уже отмечали, что предания о Енохе и Адаме часто предлагают конкурирующие объяснения

---

99 P. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch* (Atlanta: Scholars, 1993) 226.

100 Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch,* 226.

101 "Очеловечивание" Ноя не упоминается в арамейских фрагментах *1 Ен*. Об этом см. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch,* 267.

происхождения зла в мире.[102] В енохических преданиях происхождение зла осмысляется в рамках рассказа о Стражах, где падшие ангелы совращают человечество через незаконные отношения с женщинами земли, раскрывая им впоследствии различные небесные тайны. Напротив, в адамических преданиях источником зла оказывается бунт Сатаны и грехопадение Адама и Евы в Эдеме.

Тех, кто знаком с этим длительным "соперничеством" преданий об Адаме и Енохе, внезапное появление огромного массива традиций об Адаме во Второй книге Еноха, может натолкнуть на мысль о том, что оно представляет собой позднейшее дополнение, искусно вставленное в изначальное повествование во время длительного процесса прочтения этого текста греческой, а затем славянской культурами.

Но более подробное исследование текста показывает, что присутствие преданий об Адаме в славянском апокалипсисе — не вторично и не случайно, но имеет глубокую концептуальную ценность как для всей богословской вселенной славянского апокалипсиса, так и для изначального замысла этого произведения. Очевидно, что столь обширное присутствие повествований об Адаме во Второй книге Еноха можно объяснить только на примере особой эволюции образа Еноха в этом произведении.

Исследователи уже отмечали, что образ Еноха, выведенный в различных разделах Второй книги Еноха, значительно сложнее, нежели в ранних енохических трактатах Первой книги Еноха.[103] Здесь впервые енохическое предание настаивает на изображении Еноха в роли не столько человека, просто взятого на небо и пре-

---

[102] M. Stone, "The Axis of History at Qumran," *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon and M. E. Stone; STDJ 31; Leiden: Brill, 1999) 133–49.

[103] P. Alexander, "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch," *Biblical Figures Outside the Bible* (eds. M.E. Stone and T.A. Bergen; Harrisburg: Trinity Press International, 1998) 102–104; H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: KTAV, 1973) 52–63.

ображенного в ангела, но в качестве небесного существа, вознесенного над всем ангельским миром.[104] В этой попытке можно разглядеть истоки другого образа Еноха, отличного от того, что был выведен в ранней енохической литературе, и развитого гораздо позже в мистике *Меркавы*, где седьмой патриарх отождествляется с высшим ангелом Метатроном, "Владыкой Божьего Присутствия."[105] Поэтому вполне возможно, что это новое обличье вознесшегося Еноха в славянском апокалипсисе является важным ключом к разрешению загадки о том, почему во Второй книге Еноха так много говорится об Адаме.

В 1987 г. Моше Идель опубликовал статью, в которой он попытался исследовать роль преданий об Адаме в создании образа Еноха как верховного ангела Метатрона.[106] Хотя в исследовании Иделя принимаются во внимание позднейшие раввинистические тексты, он доказывает, что уже в некоторых ранних псевдоэпиграфах Енох изображается как просвещенное соответствие Адаму, который стяжал славу, утраченную Адамом после грехопадения.

Далее Идель отмечает, что светлое преображение

---

[104] Начало этого процесса можно также наблюдать уже в енохической *Книге Притч*. О преображении Еноха в *Книге Притч* см. J.R. Davila, "Of Methodology, Monotheism and Metatron," *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (eds. C.C. Newman, J.R. Davila, G.S. Lewis; SJSJ, 63; Leiden: Brill, 1999) 9–15; C.H.T. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT, 2.94; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1997) 151; M. Knibb, "Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls," *DSD* 2 (1995) 177–80; D.W. Suter, *Tradition and Composition in the Parables of Enoch* (SBLDS, 47; Missoula: Scholars, 1979) 14–23; J. VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71," *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (eds. J.H. Charlesworth, et al.; Minneapolis: Fortress, 1992) 182–3.

[105] Филип Александер утверждает, что "преображение Еноха во *2 Ен.* 22 является наиболее близкой параллелью (за пределами традиции *Меркавы*) к сцене преображения этого патриарха в *3 Ен.* 3–13." Alexander, "3 Enoch," 1.248.

[106] M. Idel, "Enoch is Metatron," *Immanuel* 24/25 (1990) 220–240.

Еноха, о котором говорится в 22-й главе Второй книги Еноха, возможно, происходит из того же предания, которое рассматривает Еноха в роли стяжающего утраченные Адамом положение и светоносность. Идель отмечает, что, насколько мы можем судить, “Енох — единственное живое существо, для которого ... были изготовлены пресветлые одежды, напоминающие об утраченных Адамом одеяниях света”[107].

Филип Александер в своем недавнем исследовании приводит новые аргументы в пользу формативной ценности преданий об Адаме для создания образа вознесшегося Еноха. Александер указывает на целый ряд отрывков из раввинистической литературы, в которых “сверхъестественное сияние,” приписываемое небесной душе Адама, было отнято у первочеловека после того, как он согрешил, чтобы позднее воплотиться в Енохе.[108] Александер далее отмечает:

> ... за этими пассажами стоит образ Метатрона, как божественного существа, сперва воплотившегося в Адаме, а после перевоплотившегося в Енохе. Енох, когда совершенствовал себя, в противоположность Адаму, согрешившему и падшему, вновь взошел в свой небесный дом и занял по праву место в высотах вселенной, выше самых высоких ангелов... Енох, таким образом, стал образом искупителя — вторым Адамом, через которого и было восстановлено человечество.[109]

Как мы видим, предположения исследователей о связи между Енохом и Адамом довольно интересны и предполагают дальнейшее изучение вопроса. Вполне возможно, что следы понимания Еноха как второго Адама могут быть обнаружены уже во Второй книге Еноха, где седьмой патриарх вступает в славное светоносное состояние, утраченное первозданным человеком.

---

[107] Idel, “Enoch is Metatron,” 224.

[108] Alexander, “From Son of Adam to a Second God,” 111.

[109] Alexander, “From Son of Adam to a Second God,” 111.

Также значимо то, что в славянском апокалипсисе светоносность — не единственное качество, унаследованное Енохом от Адама. В этом же тексте Енох наделяется целым набором ролей и качеств, которые в повествовании славянского апокалипсиса также соединены с первозданным человеком. В русле таких полемических присвоений, возвышенное ангельское положение Адама до грехопадения, его лучезарность, мудрость и особые служения царем земли и попечителем всех земных творений — оказываются перенесены на нового гражданина небесной сферы — патриарха Еноха, который пред престолом Господа оказывается преображенным в славное ангельское состояние и посвященным в высочайшие тайны вселенной. Он также становится "управителем всяких порядков на земле" и переписывает "все, что там обитает."

Дальнейший анализ поможет нам увидеть, что ранние предания о состоянии Адама до грехопадения и создали первоначальную почву для этих полемических присвоений. Подробности истории праотца, его служений и обязанностей, были использованны во Второй Книге Еноха как своего рода строительный материал для создания новой, небесной личности вознесшегося Еноха.

Теперь нам следует обратиться к тексту славянского Еноха, чтобы детально проанализировать эти полемические линии.

Царь земли

Во *2 Ен.* 30:12 Адам описывается как царь земли.[110] Такая почетная роль, как и в повествовании библейской книги

---

[110] М.И. Соколов, "Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Выпуск третий. VII. Славянская Книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследование. Посмертный труд автора приготовил к изданию М. Сперанский," *Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских* 4 (1910) 1–167 (30).

Бытия, представляет собой не только впечатляющую абстрактную метафору, но предполагает специфические обязанности, которые призваны продемонстрировать царское положение Адама. Большая часть этих видов деятельности первочеловека указана в Библии.[111] Из 58-й главы Второй книги Еноха мы узнаем, что Господь поставил праотца над всем творением:

> ... И остави я у него Господь, и покори ему все, въ менъшество второе, и оглушь е все поминование, и на послушание человѣку... и Господь бо сотвори человѣка всему стяжанию своему...[112]

Данное описание обязанностей Адама напоминает нам рассказ из библейской книги Бытия 1:26–30, где Бог дает праотцу власть над "всем дышащим на земле." Как и Бытии 2:19–20, одна из самых важных функций новопоставленного царя — перепись "имущества," то есть всех живых творений на земле, которые вверяются его заботе в акте их именования. Во *2 Ен.* 58 говорится:

> Во дни отца вашего Адама сниде Господь на землю, и присѣтити ея и всея твари своея, юже самъ створи. Призва Господь вся скоты земныя и весь гад земный, и вся птица пернатыя, и приведе я пред лице отца вашего Адама, да наречетъ имена всимъ на земли.[113]

---

[111] Об этой связи см. J.T.A.G.M. van Ruiten, "The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature," *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions* (ed. G.P. Luttikhuizen; Brill: Leiden, 2000) 34–62.

[112] "... И оставил их Господь у него, и подчинил ему всех, сделав вторыми (после человека), и лишил всех их разума, дабы повиновались человеку... Господь сотворил человека (господином) всему владению своему..." Л.М. Навтанович, "Книга Еноха," *Библиотека литературы Древней Руси* (под ред. Д.С. Лихачева; 20 тт.; С.-Петербург: Наука, 1999) 3.226–7.

[113] "Во дни отца вашего Адама сошел Господь на землю, чтобы посетить ее и все сотворенное им, которое сам создал. И призвал Господь всех зверей земных и всех гадов земных, и всех птиц пернатых, и привел их пред лицо праотца вашего Адама, чтобы дал он имена всем на земле." Навтанович, "Книга Еноха," 3.226–7.

Дарование имен здесь, как и в библейской Книге Бытия, утверждает господство Адама над “всем живым на земле.” Эта власть, как и в библейском повествовании, однако, контролируется Господом. Это, в свою очередь, указывает на то, что автор Второй книги Еноха понимает “царствование” Адама в качестве права распоряжаться Божьей собственностью. В этой связи не случайно, что славянский апокалипсис определяет роль Адама как господина “всех владений Божиих.”

Но в славянском апокалипсисе роль Адама как господина над всеми Божьими владениями оспаривается очень похожим рассказом о господстве Еноха, который, в свою очередь, тоже описывается в качестве управляющего всем происходящим на земле. Новая роль Еноха явственно вызывает в памяти прежнее царское положение первозданного Адама.

Первое упоминание о роли Еноха в качестве управляющей власти на земле указано в 39-й главе, где патриарх сообщает своим детям подробности своей встречи с Божественным антропоморфным присутствием, отождествляемым в тексте с “Лицом Божиим.” Описывая это явление, Енох предлагает ряд аналогий, в которых его лицо и части его тела сравниваются со свойствами Лица и Тела Господа. Завершая описание, Енох заключает его словами о земном царе:

> Вы бо слышите глаголы моя из устъ моих, точно здана вамъ человѣка, аз же слышах от устъ Господень, огненъ, яко уста Господня пещь огнена, и глаголы его пламы огненый исходя. Вы же, чада моя, видите лице мое, подобно вама здана человѣка, аз же видѣх лице Господне, яко желѣзо от огня раждеженно, искры отпущающи. Вы бо зрите очию точна вамъ здана человѣка, аз же зрѣх очию Господню, яко луча солнца свѣтяще ся, ужасающи очи человѣку. Вы же, чада, видите десницу мою, помавающи вамъ — равна творена вамъ человѣка, аз же видѣх десницу Господню, помавающи ми — исполняющи небо. Вы же видите объятие тѣла моего, подобна вашему, аз же видѣх объятие Господне, безмѣрно, бесприкладно, емуже нѣсть конца. Вы бо слышите словеса устъ моих, аз же слышах

> глаголы Господня, яко грома велика, непрестанным облаком мятение. Нынѣ, чада моя, слышите бесѣдующа о цесари земнемъ — боязнено и бѣдно стати же пред лицемъ цесари земнѣмѣ, страшно, зане воля цесаря — смерть, и воля цесаря — жизнь. Стати же пред лицемъ Цесаря, — кто постоитъ бесконечную боязнь или зноя велика?[114]

В свете общей логики речи патриарха, в которой черты Господа сравниваются с чертами Еноха, становится ясно, что земной царь, упомянутый в повествовании — это и есть сам Енох.

Предназначение Еноха быть правящей и царствующей властью на земле не ограничивается только пассажем из 39-й главы. В пространной редакции пассажа 46:1–2 Второй книги Еноха мы вновь встречаем предание о Енохе как о земном царе. Здесь опять патриарх упоминает о своем царственном положении не напрямую, а в третьем лице.

Важная черта обозначения Еноха как земного царя в славянском апокалипсисе это то, что Енох понимается не как один из земных царей, но как царь всей земли, который так же, как первозданный Адам, призван сле-

[114] "Вы слышите слова мои из уст моих, созданного, подобно вам, человека, я же слышал (слова) из уст Господа, огненных, ибо уста Господа, как печь огненная, и слова его, (как) пламя огненное исходят. Вы, чада мои, видите лицо мое подобно вам созданного человека, я же видел лицо Господа, подобное раскаленному огнем железу, испускающему искры. Вы видите глаза подобно вам, созданного человека, я же видел очи Господа, светящиеся, как лучи солнца, приводящие глаза человеческие в трепет. Вы, дети, видите руку мою, подающую вам знаки — (руку) равного вам сотворенного человека, я же видел руку Господа, подающую знак мне — заполняющую небо. Вы видите охват тела моего, подобного вашему, я же видел пространственность Господа, безграничную и несравнимую, которой нет конца. Вы слышите слова из уст моих, я же слышал глаголы Господа, как гром великий, (приводящие) в непрестанное движение облака. Теперь же, чада мои, услышьте говорящего о царе земном — страшно и претрудно стоять перед лицом царя земного, пугающе, ибо воля царя — смерть, и воля царя — жизнь. (Каково же) стать перед лицом Царя (Небесного), — кто выдержит этот безмерный страх и жар великий?" Навтанович, "Книга Еноха," 3.220–221.

дить за всеми делами на земле. Эта исключительная роль отмечается и в 64-й главе Второй книги Еноха, где описывается обращение патриарха к старейшинам народа, простершимся ниц перед ним. Однако более подробное описание этой должности дано в 43-й главе, где Енох описывается как тот, кто записал всякое семя на земле:

> И се, чада моя, аз и краи по земли помѣтаа, написах аз; лѣта все складох, и от лѣт сложих мѣсяць, от мѣсяца разщтох днье, и от дни разочтох часы, аз часы измѣрихъ. Исписах и всяко сѣмя на земли, и разнествовахъ всяку мѣру, и всяку привесу праведну аз измѣрих, и исписахъ.[115]

Следует заметить, что определение Еноха в качестве царя является уникальным мотивом для ранней енохической литературы.[116] В Первой книге Еноха, *Книге Юбилеев* и *Книге Исполинов* патриарх часто описывается как мировой судья, прозорливец, писец, знаток тайн, но нигде не упоминается в роли царя. Из этого, очевидно, следует, что функции Еноха как царя и правителя земли возникают в славянском апокалипсисе в контексте полемического ответа на адамическую традицию, где Енох разделяет с первозданным человеком его царское положение. Поэтому, далеко не случайно, что некоторые обязанности Адама в его должности царя земли также переносятся на нового исполнителя этого высокого служения — седьмого допотопного патриарха. В главах 39-й и 43-й описание Еноха как царя и правителя земли дополнено пространными перечислениями его деятельности на этой должности, включая измерение всех вещей на земле.

Очевидно, что функции Еноха в его роли царя и управителя земли, включают в себя, как и в случае с Ада-

---

[115] "И вот, дети мои, я обозрел землю до краев ее, и (все) записал; все года сложил, и из лет разделил месяцы, и в месяце рассчитал дни, дни разделил на часы, часы же измерил. И описал всякое семя на земле, и определил каждую меру, и каждые весы правильные я измерил, и (все это) записал." Навтанович, "Книга Еноха,"3.222–223.

[116] Уточнениями на сей счет я обязан Джеймсу Вандеркаму.

мом, обязанность учета порядка творения. Как и Адам, который дает имена всем живым существам, обитающим на земле, Енох в свой черед переписывает “всякое семя на земле.”

Важно отметить, что “надзор” Еноха над тварным порядком, как и долг Адама, включает в себя обязательство защищать животных и заботиться о них. В 58-59 главах Второй книги Еноха ответственность первозданного Адама перед животными оказывается переданной седьмому допотопному патриарху и его потомкам.

Примечательно то, что оба повествования — история Адама, дающего имена животным, и наставления Еноха детям о защите животных расположены в одной главе славянского апокалипсиса. В 58-й главе Второй книги Еноха повествуется о том, что Господь созывает всех животных земли и приводит их к Адаму, чтобы первый человек смог дать им имена. Эта история затем получает продолжение в наставлениях Еноха детям об особом присмотре за животными, души которых будут свидетельствовать против людей на великом Суде, если те будут с ними неправедно обращаться:

> ... Господь бо сотвори человѣка всему стяжанию своему, о семъ не будетъ Суда всякой души живѣ, но человѣку единому. Всим душамъ скотиамъ въ Вѣцѣ Велицѣмъ едино мѣсто есть, и ограда едина, и паствина едина. Не затворит бо ся душа животна, юже сотвори Господь, до Суда, вся же душа оклеветаютъ до Суда. Иже злѣ пасетъ душю свою, безаконитъ свою душу. А приводяй требу от чистых скот, ицеление есть, — ицѣляетъ душю свою. Умръщавляяй скотъ всяк безо узы, злозаконие есть, — беззаконитъ свою душю. Дѣя пакость скоту в тайнѣ, злозаконие есть, — беззаконитъ свою душу...[117]

117 “Господь сотворил человека (господином) всему владению своему, и потому не будет Суда никакой душе живой, но только человеку. Всем душам животных (уготовано) одно место, и предел один, и пастбище одно в Веке Великом. И не укроется душа живая, которую сотворил Господь, во время Суда (Великого), и все души, которых оклевещут, (сохранятся) до Суда. И тот, кто плохо заботится о душе своей, предает свою душу беззаконию. Приносящий жертву от чистых живот-

Такой рассказ, в котором перед глазами читателя на смену одному Божьему хранителю земных творений приходит другой, отлично вписывается в полемический план авторов славянского апокалипсиса.

Здесь нужно отметить, что в своей книге *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult* Бёттрих обращает внимание на назначение патриарха земным царем.[118] Но, к сожалению, он не видит полемического смысла в появлении этого царского титула в оригинальном замысле славянского апокалипсиса и отвергает его в качестве позднейшей вставки. Попытка Бёттриха объяснить происхождение образа Еноха как царя, ссылаясь на позднейшее раввинистическое сочинение *Хайе Ханох* из *Сефер ха-Яшар* выглядит весьма сомнительной.[119] В свете нашей гипотезы об адамическом происхождении царского титулования Еноха в славянском апокалиписие, эти ассоциации являются вторичными и излишними.

Поклонение ангелов

Для нашего исследования исключительно важна статья Майкла Стоуна, опубликованная в 1993 г.[120] Эта работа

ных, (что) есть исцеление, — исцеляет душу свою. Умерщвляющий же скот всякий, не связав его, (что) есть преступление, — предает душу свою беззаконию. И творящий злое животным в тайне, (что) есть преступление, — предает душу свою беззаконию." Навтанович, "Книга Еноха," 3.226–229.

[118] C. Böttrich, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult: Studien zum slavischen Henochbuch* (WUNT, 2.50; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1992) 113–14.

[119] Böttrich, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult,* 113. См. также C. Böttrich, "Beobachtungen zum Midrash vom 'Leben Henochs,'" *Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum an der Theologischen Fakultät Leipzig* 10 (1996) 44–83.

[120] M.E. Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve,*" *JTS* 44 (1993) 143-156. Позже эта статья была переиздана в сборнике: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays*

убедительно доказывает то, что интерпретация адамических традиций в славянском апокалипсисе включает не только скрытую полемику, основывающуюся на описании первого человека во Второй книге Еноха, но также и интертекстуальное полемизирование с преданиями об Адаме, зафиксированными в различных версиях *Жития Адама и Евы*. Само то, что эти предания об Адаме были воспроизведены в славянском апокалипсисе, равно как и то, что деяния и служения первозданного человека были спроецированы на Еноха, без каких-либо намеков на их изначального "хозяина," являются убедительным свидетельством целенаправленного диспута, ведущегося авторами Второй книги Еноха.

В статье Стоуна исследуется важный мотив, дошедший до нас в 21-й и 22-й главах славянского апокалипсиса. В этой части текста изображается вознесение Еноха на край седьмого неба. По велению Господа, архангел Гавриил призывает патриарха впредь всегда стоять пред Лицом Бога.[121] Затем архангел Гавриил ставит Еноха "пред лицемъ Господнимъ." Патриарх падает ниц пред Господом. Далее уже сам Бог повторяет призыв Еноху стоять пред Ним навеки.[122] После этого важного приглашения, другой архангел, Михаил, ставит патриарха "пред Лицем" Господа. И далее Господь велегласно повелевает ангелам: "Да вступит Енох, чтобы стоять перед лицом моим во веки."[123] Откликаясь на это повеление, славные силы Господа показывают послушание: "Славные же по-

---

(eds. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp; SVTP, 15; Brill: Leiden, 2000) 43–56.

[121] "И посла Господь единаго от славных своих ко мнѣ — Гаврила, и рче ми: 'Дръзай, Еноше, не бой ся! Въстани и пойди со мною, и стани пред лицемъ Господнимъ во вѣки.'" Навтанович, "Книга Еноха," 3.212.

[122] "И Господь усты своими възва мя: 'Дръзай, Еноше, не бой ся! Востани и стани пред лицемъ моим въ вѣкы.'" Навтанович, "Книга Еноха," 3.212.

[123] Навтанович, "Книга Еноха," 3.215.

клонились и сказали ‘Да вступит.’”[124] После этих слов по велению Господа архангел Михаил совлекает с патриарха его земные “одежды,” и восприняв помазание сияющим елеем, патриарх становится как “один из славных.”[125]

Майкл Стоун отмечает, что история, излагаемая в 21-й и 22-й главах Второй книги Еноха, напоминает рассказ о возвышении Адама и его почитании ангелами, который может быть найден в армянской, грузинской и латинской версиях *Жития Адама и Евы*.[126] В этих версиях говорится о сотворении Богом Адама по образу Его. Архангел Михаил приводит первого человека и велит ему пасть ниц перед лицом Божиим. Затем Бог повелевает всем ангелам пасть ниц пред Адамом. Все ангелы соглашаются почтить первозданного человека, кроме Сатаны[127] и его

---

[124] Навтанович, “Книга Еноха,” 3.215.

[125] “Глагола Господь Михайлови: ‘Поими Еноха, и совлечи со земных риз, и помажи елеемъ благымъ, и облечи в ризи славны.’ И совлече мя Михаил с риз моих, и помаза мя масломъ благимъ. И видѣние масла паче свѣта великаго, масть его — яко роса блага, и воня его, яко измурно, и луча его яко солнечныи. И зглядах вся самъ: и бых, яко единъ от славных, и не бяше различиа взорнаго.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.214.

[126] О традиции ангельского поклонения в иудейских источниках см. A. Altmann, “The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends,” *JQR* 35 (1945) 371–391; B. Barc, “La taille cosmique d’Adam dans la littérature juive rabbinique des trois premiers siècles apres J.-C.,” *RSR* 49 (1975) 173–85; J. Fossum, “The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis,” *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag* (2 vols; eds. H. Cancik, H. Lichtenberger and P. Schäfer; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1996) 1.529–39; G. Quispel, “Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition,” *Eranos Jahrbuch* 22 (1953) 195–234; idem, “Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis,” *VC* 34 (1980) 1–13; A. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA, 25; Leiden: Brill, 1977) 108–115.

[127] О Сатане в преданиях см.: G. Anderson, “The Exaltation of Adam and the Fall of Satan,” in: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (eds. G. Anderson et al.; SVTP, 15; Brill: Leiden, 2000) 83–110; C. Breytenbach and P.L. Day, “Satan,” in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (eds. K. van der Toorn et al.; Leiden: Brill, 1995) 726–732; J. Dan, “Samael and the Problem of Jewish Gnosticism,” in: *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism* (eds. A.L. Ivry, E.R. Wolfson and A. Arkush; Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1998) 257–276; P.L. Day, *An Adversary in Heaven:*

ангелов, которые отказываются поклониться Адаму, объясняя это тем, что Адам “младше” Сатаны, так как был сотворен позже него.

Стоун отмечает, что, помимо мотивов возвышения Адама и его почитания ангелами, автор Второй книги Еноха также знаком с сюжетом непослушания части ангелов, и их отказа поклониться человеку. Стоун обращает внимание читателя на фразу “и искуси Господь слуги своя,”[128] находящуюся в *2 Ен.* 22:6.[129] Стоун отмечает, что выражение “и искуси Господь слуги своя” в данном

Satan in the Hebrew Bible (HSM, 43; Atlanta: Scholars, 1988); N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth* (Princeton: Princeton University Press, 1987); H.E. Gaylord, “How Satanael Lost His ‘-el,’” *JJS* 33 (1982) 303–309; V.P. Hamilton, “Satan,” in: *Anchor Bible Dictionary* (6 vols.; ed. D. N. Freedman; New York: Doubleday, 1992) 5.985–998; H.A. Kelly, *Towards the Death of Satan: The Growth and Decline of Christian Demonology* (London: Chapman, 1968); idem, *Satan: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); R.S. Kluger, *Satan in the Old Testament* (SJT, 7; Evanston: Northwestern University Press, 1967); A. Lods, “Les origines de la figure de satan, ses fonctions à la cour céleste,” in: *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud* (2 vols.; eds. J.–A. Blanchet et al.; Paris: P. Geuthner, 1939) 2.649–660; C.A. Patrides, “The Salvation of Satan,” *JHI* 28 (1967) 467–478; E.H. Pagels, “The Social History of Satan, the ‘Intimate Enemy’: A Preliminary Sketch,” *HTR* 84:2 (1991) 105–128; idem, “The Social History of Satan, 2: Satan in the New Testament Gospels,” *JAAR* 62:1 (1994) 17–58; idem, *The Origin of Satan* (New York: Vintage Books, 1996); idem, “The Social History of Satan, 3: John of Patmos and Ignatius of Antioch: Contrasting Visions of ‘God’s People,’” *HTR* 99 (2006) 487–505; J.B. Russell, *Satan: The Early Christian Tradition* (Ithaca: Cornell University Press, 1981); M. Schneider, “The Myth of the Satan in the *Book of Bahir*,” *Kabbalah* 20 (2009) 287-343 [на иврите]; R. Stichel, “Die Verführung der Stammeltern durch Satanael nach der Kurzfassung der slavischen Baruch-Apocalypse,” in: *Kulturelle Traditionen in Bulgarien* (eds. R. Lauer and P. Schreiner; AAWG, 177; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 116–128; M.E. Stone, *Adam’s Contract with Satan. The Legend of the Cheirograph of Adam* (Bloomington: Indiana University Press, 2002); idem, “‘Be You a Lyre for Me’: Identity or Manipulation in Eden,” *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (eds. E. Grypeou and H. Spurling; JCPS, 18; Leiden: Brill, 2009) 87–99.

[128] Навтанович, “Книга Еноха,” 3.214.

[129] M.E. Stone, “The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve,*” *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (eds. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp; SVTP, 15; Brill: Leiden, 2000) 47.

случае подразумевает как раз испытание послушания ангелов.[130] Отмечая сходства между повествованиями об Адаме и о Енохе, Стоун делает вывод, что последовательность событий во Второй книге Еноха в точности воспроизводит порядок, который мы находим в различных версиях *Жития Адама и Евы*. В обоих источниках налицо три ключевых события:[131]

I. *Житие Адама и Евы:* Адам сотворен и утвержден на небе.

2 Ен.: Енох вознесен на небо.

II. *Житие Адама и Евы*: Архангел Михаил ставит Адама пред лицом Божиим. Адам кланяется Богу.

2 Ен.: Архангел Гавриил приводит Еноха пред лицо Божье. Енох кланяется Богу.

III. *Житие Адама и Евы*: Бог повелевает ангелам пасть ниц. Большинство ангелов подчиняются этому повелению; но Сатана и его ангелы отказываются поклониться Адаму.

2 Ен.: Воспроизводится сцена ангельского поклонения Адаму. Бог испытывает, будут ли все ангелы послушны Ему на этот раз. Ангелам велено пасть ниц и подчиниться Божьему повелению.[132]

Стоун приходит к выводу, что автор *2 Ен.* 21—22 был знаком с преданиями, которые мы встречаем в армянской, грузинской и латинской версиях *Жития Адама и Евы*.[133] Также он подчеркивает, что эти предания не могли проникнуть во Вторую книгу Еноха из славянского *Жития Адама и Евы*, потому что в такой форме они не встречаются в этой версии.[134]

Итак, очевидно то, что предание об Адаме в 22-й главе представляет собой не позднейшую вставку, а часть изначального богословского замысла славянского

---

130 Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance," 47.

131 Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance," 48.

132 Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance," 48.

133 Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance," 48.

134 Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance," 48.

апокалипсиса. Во Второй книге Еноха мы находим два значимых момента, подтверждающих, что ангельское поклонение — неотъемлемая часть изначального состава текста. Первый из них указан в 7-й главе. Так, в пространной редакции 7-й главы Второй книги Еноха повествуется о том, как ангелы возносят Еноха на второе небо. Там патриарх видит осужденных ангелов, в положении узников, ожидающих "суда безмерного."[135] Ангелы, сопровождающие Еноха, объясняют ему, что за узники перед ним: "это — отступники от Господа, которые не послушали повеления Господня, но по своей воле посоветовались и отступили [от Бога] с князем своим, и они находятся [также] на пятом небе."[136] Далее рассказ описывает ангельское поклонение: осужденные ангелы падают ниц пред Енохом, прося о его заступничестве: "Человек Божий, помолись о нас Господу."

Вполне возможно, что этот пассаж, посвященный когорте осужденных ангелов, является аллюзией на мотив поклонения ангелов в 22-й главе Второй книги Еноха и *Житии Адама и Евы*. Эта интерпретация подтверждается тремя важными особенностями повествования в седьмой главе:

1. Во *2 Ен.* 7, как и в повестях об Адаме, грех ангелов в узилище — непослушание повелениям Господа.

---

[135] "И взяли меня мужи те, и возвели на второе небо, и показали мне его. И увидел я тьму чернее земной. И увидел я там ангелов, висящих в веригах, охраняемых и ожидающих суда безмерного. И эти ангелы были темные с виду, темнее тьмя земной, и они беспрестанно, ежечасно плакали. И сказал я мужам, которые были со мной: 'Почему их беспрестанно мучают?' Отвечали мне мужи эти: 'Это — отступники от Господа, которые не послушали повеления Господня, но по своей воле посоветовались и отступили [от Бога] с князем своим, и они находятся [также] на пятом небе.' И пожалел я очень о них. И эти ангелы поклонились и сказали мне: "Человек Божий, помолись о нас Господу." И отвечал я им: 'Кто я? Смертный человек. Но помолюсь об ангелах. Кто знает, куда иду я и что ждет меня, и помолился ли кто обо мне.'" В.М. Хачатурян, "Книга Еноха," *Апокрифы Древней Руси. Тексты и Исследования* (по ред. В. Милькова; Москва, 1997) 48.

[136] Хачатурян, "Книга Еноха," 48.

2. Восставшие представляют собой когорту ангелов, возглавляемую “князем.” Это сразу же напоминает предание об Адаме, где не только Сатана, но и подчиненные ему ангелы отказываются почтить Адама. В пространной редакции *2 Ен.* 18:3 узники второго неба напрямую отождествляются с ангелами Сатанаила.[137]

3. Ангелы из узилища падают ниц пред человеком (Енохом). Важная дополнительная деталь: падшие ангелы называют патриарха в обращении “человеком” (“человек Божий”). Это событие ангельского поклонения Еноху на втором небе таким образом предвосхищает позднейшее почитание ангелами патриарха в 22-й главе славянского апокалипсиса.

Другим важным доказательством того, что сюжет поклонения ангелов в этой главе глубоко укоренен в изначальном богословском замысле славянского апокалипсиса, является титулование Еноха “юношей,” которое мы находим в некоторых рукописях.

Младший среди ангелов

Мы уже видели, что авторам Второй книги Еноха принадлежит честь создания новых служений и званий Еноха, которые отсутствуют в ранних сочинениях о Енохе включая трактаты Первой (Эфиопской) книги Еноха, но могут быть найдены в позднейшей мистике *Меркавы*. Среди этих званий “отрок” или “юноша” — одно из самых излюбленных обозначений Метатрона в литературе *Меркавы*.

Но прежде, чем мы перейдем к анализу звания “юноша” в славянском тексте и его связям с преданиями об Адаме,

137 *2 Ен.* 18:3 “И сказали мне мужы: ‘Это — Грегоры, которые отверглись от Бога, числом 200 тысяч, с князем своим Сатанаилом. И за ними ходили, связанные путами, вслед им, те которые на втором небе [были] окружены тьмой великой...’” Хачатурян, “Книга Еноха,” 50.

нужно предпринять небольшой экскурс в позднейшие раввинистические источники.

Гэри Андерсон недавно доказал, что история поклонения ангелов Адаму играла значимую роль в раввинистических текстах и литературе Чертогов.[138] Андерсон обращает внимание на рассказ в четвертой главе Третьей книги Еноха, где мотив поклонения ангелов Адаму, в манере близкой *2 Ен.* 22, был применен к Еноху-Метатрону.

Сефер Хейхалот 4:1-10 изображает рабби Ишмаэля расспрашивающим своего небесного наставника Метатрона о его небесном имени "Юноша." Вот что буквально сказано:

> Рабби Ишмаэль сказал: Я сказал Метатрону: "...ты величественнее всех князей, превознесеннее всех ангелов, возлюбленнее всех служителей... Почему зовут они тебя 'Юношей' в высотах небесных." И ответил он: "Ибо я Енох, сын Иареда ... и Единый Святой, да будет Он благословен, поставил меня на высоте князем и правителем среди ангелов-служителей. После этого три служащих ангела, Уза, Аза и Азаель, вышли с упреком против меня в небесной вышине. Они сказали пред Единым Святым, да будет Он благословен: 'Господь вселенной, не первые ли в вечности давали Тебе добрый совет, говоря: "Не сотвори человека!"'[139] И затем они все поднялись и вышли

[138] G. Anderson, "The Exaltation of Adam and the Fall of Satan," *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (eds. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp; SVTP, 15; Brill: Leiden, 2000) 83–110. Об адамических традициях в раввинистической литературе см. также A. Altmann, "The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends," *JQR* 35 (1945) 371–391; B. Barc, "La taille cosmique d'Adam dans la littérature juive rabbinique des trois premiers siècles apres J.-C.," *RSR* 48 (1975) 173–85; J. Fossum, "The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis," *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag* (2 vols.; eds. H. Cancik, H. Lichtenberger and P. Schäfer; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1996) 1.529–39; P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (Berlin; New York: de Gruyter, 1975); A. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabinnic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA, 25; Leiden: Brill, 1977) 108–115.

[139] О сходной традиции см. *Мидраш Шемхазая и Азаила* 2, а также *Книгу Зогар* III.207b–208a.

> мне навстречу, и простерлись предо мной, говоря: ‘Блажен ты, и блаженны родители твои, ибо Создатель твой почтил тебя.’ И так как я юн в их сообществе, и совсем юн возраст мой среди них по дням, месяцам и годам — потому они и зовут меня ‘Юношей.’”[140]

Комментируя этот отрывок, Гэри Андерсон отмечает, что если “мы удалим явственно вторичные слои преданий [...] то получим историю, совпадающую с той, что находится в *Житии Адама и Евы* и во Второй книге Еноха.”[141] Далее он отмечает, что именование Еноха “юношей” в *Сефер Хейхалот* весьма показательно, потому что Третья книга Еноха дает очень простое и прямолинейное объяснение этот титула: “Ибо я юн в их сонме, и сам юность среди них по дням, месяцам и годам — посему они и зовут меня ‘юношей’” Андерсон предполагает, что этот титул изначально происходит из адамических источников, потому что эпитет “юноша” напоминает о причине отказа некоторых ангелов поклониться Адаму — ибо они, как сообщает “Житие,” считают первочеловека слишком юным в сравнении с ними.[142]

Для нашего исследования очень важна эта гипотеза Андерсона о “енохической” переработке преданий об Адаме в изучаемом нами произведении. Интересно, что в некоторых рукописях славянского Еноха седьмой допотопный патриарх тоже часто именуется “юношей.” Хотя это обозначение встречается только в нескольких славянских рукописях, автор лучшего английского перевода памятника Френсис Андерсен считает это чтение аутентичным.[143] Андерсен также предполагает, что подобное обозначение седьмого допотопного патриарха во Второй

---

140 Alexander, “3 Enoch,” 1.258–59.

141 Anderson, “The Exaltation of Adam and the Fall of Satan,” *Literature on Adam and Eve,* 107.

142 Anderson, “The Exaltation of Adam and the Fall of Satan,” *Literature on Adam and Eve,* 108.

143 Профессор Андерсен в своем письме ко мне еще раз подтвердил аутентичность этого чтения назвав его “убедительным свидетельством.”

книге Еноха напоминает о точно таком же титуловании Метатрона, засвидетельствованном в Третьей книге Еноха и других писаниях традиции Чертогов.[144] Комментируя английский перевод Второй книги Еноха в первом томе *Old Testament Pseudepigrapha*, Андерсен пишет:

> Это замечательное чтение "юноша," однозначное в рукописи А, подтверждает данные рукописи V, где этот вариант встречается в других местах четырежды, и данные других рукописей подтверждают то, что существовало предание, в котором к Еноху обращались именно так...Поэтому нельзя считать случайным совпадение приведенного обращения с титулом Еноха-Метатрона в *3 Ен*.[145]

Интересно то, что несколько важных употреблений титула "юноша" во Второй книге Еноха исходят из уст ангелов. Так, в некоторых рукописях 9-й главы краткой редакции нашего апокалипсиса ангел, сопровождающий Еноха, говорит: "Мѣсто се, Юноше, предивнымъ и Еноху уготованно есть..."[146]

Далее, в 10-й главе, мы встречаем то же самое обращение: "Мѣсто, Юноше, уготовано есть нечестия творящимъ..."[147]

Эти обращения ангелов сходны с аналогичными упоминаниями в *Житии Адама и Евы*, а также в материалах традиции *Меркавы*, где небесные жители отмечают юный возраст соответственно Адама и Еноха.

Согласно преданиям традиции *Меркавы*, Бог также часто обращается к Еноху-Метатрону как к "юноше." Когда рабби Ишмаэль в 3-й главе Третьей книги Еноха спрашивает Метатрона "Каково имя твое?" Метатрон отвечает: "У меня семьдесят имен, по числу семидесяти

---

[144] См. *Synopse* §§384; 385; 390; 396. Schäfer, *Synopse,* 162–7.

[145] Andersen, "2 Enoch," 1.118–9.

[146] Соколов, "Материалы и заметки по старинной славянской литературе," 85.

[147] Соколов, "Материалы и заметки по старинной славянской литературе," 85.

народов на земле. Но Царь мой именует меня ‘юношей.’”[148] Обозначение великого ангела словом “юноша” явно означает здесь особые отношения между Единым Святым и Метатроном. Начало этой традиции можно усмотреть уже во Второй книге Еноха, где в главе 24 краткой версии мы встречаем следующее предание:

> Елико же видѣхъ, юношу, стояща и сходяща, свершена мною. Азъ возвѣщу тебѣ, прежде даже не возвѣстиста тебѣ исперьва, елико сотворихъ от небытия въ бытие, отъ невидимыхъ въ видѣние, ни анггеломъ моимъ не возвѣстихъ тайны моея, ни повѣдахъ имъ составления ихъ. Ни моея бесконечныя и неразумныя разумнѣйшая твари, и тебѣ возвѣщаю днесь...[149]

Интересно то, что титулование “юноша” здесь привязано к мотиву человеческого превосходства над ангелами, который играет заметную роль в *Житии Адама и Евы*, в котором Бог повелевает Своим ангелам пасть ниц перед первочеловеком.

Наконец, мы не можем пренебрегать тем, что некоторые важные употребления слова “юноша” в текстах, связанных со славянским Енохом, можно найти в Венском Кодексе.[150] В этой рукописи Господь обращается к Еноху как к “юноше” в контексте поклонения ангелов.[151]

---

148 Alexander, “3 Enoch,” 1.257.

149 Соколов, “Материалы и заметки по старинной славянской литературе,” 90–91.

150 Здесь я хочу выразить глубочайшую благодарность профессору Френсису Андерсену за то, что он позволил мне ознакомиться с его фотографиями и микрофильмами рукописей V, R, и J. О рукописях *2 Ен.* см.: Соколов, “Материалы и заметки по старинной славянской литературе,” 1–167; Яцимирский, *Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности*, 81–88; A. Vaillant, *Le livre des secrets d’Hénoch: Texte slave et traduction française* (Paris: Institut d’Etudes Slaves, 1952 [repr. Paris, 1976]) iii-viii; Andersen, “2 Enoch,” 1.92–93; idem, “Enoch, Second Book of,” *Anchor Bible Dictionary* 2.517–519; C. Böttrich, *Das slavische Henochbuch* (JSHRZ Band V Lieferung 7; Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1995) 788ff.

151 Ркп. V (VL 125) [Nr. 3], ф. 317.

В заключение следует заметить, что, как показывает проведенный анализ, некоторые важные чтения, относящиеся к адамической традиции, можно найти в рукописях краткой редакции. Из этого вовсе не следует, что эти чтения вторичны и не относятся к оригинальному замыслу апокалипсиса. Реабилитация пространной редакции, равно как и укрепление ее репутации в последних исследованиях, не должна вести к автоматическому отрицанию краткой редакции как неаутентичой и вторичной. Простая приверженность к той или иной редакции неминуемо упрощает проблему реконструкции изначального текста. Наша задача гораздо сложнее, поскольку она требует тщательного исследования богословских интенций авторов и редакторов текста. Еще три десятилетия назад Френсис Андерсен предупреждал исследователей Второй книги Еноха о том, что не следует торопиться с упрощающими и неосновательными заключениями. В частности, он отмечал: "Все материалы должны быть обдуманы... При настоящем состоянии исследований трудно судить о подлинности или неподлинности какого-либо пассажа."[152]

Мотив голода

Проведенный нами анализ показал, что авторы славянского апокалипсиса были знакомы с мотивами и темами, напоминающими о содержании *Жития Адама и Евы*. Один из самых известных адамических мотивов, отсутствующий в библейском повествовании, но наличествующий в позднейших внебиблейских преданиях — голод Адама и Евы после их изгнания из Эдема на землю.[153]

---

[152] Andersen, "2 Enoch," 1.93–94.

[153] О мотиве голода в *Житии Адама и Евы* см. Anderson, "The Penitence Narrative in the Life of Adam and Eve," 6.

Некоторые версии *Жития Адама и Евы* начинают свое повествование с описания изгнания первых людей из Эдемского сада. История затем продолжается описанием голода первых людей, который они почувствовали, когда оказались на земле. Из этого рассказа следует, что причиной их голода было не отсутствие пищи на земле, но затруднения, связанные со сменой привычного питания, которые было у них в Раю, где первые люди насыщались небесной пищей. Интересно, что армянская, грузинская и латинская версии *Жития Адама и Евы* подчеркивают различие между двумя видами пищи: ангельской пищей, которую Адам и Ева вкушали в раю, и той пищей, которую пришлось добывать на земле.[154]

Во Второй книге Еноха история голода первых людей раскрыта в новом полемическом аспекте. Вторая часть славянского апокалипсиса описывает, как седьмой патриарх, так же, как некогда Адам и Ева, был перенесен с неба на землю. Но этот переход, в отличие от судьбы первых людей, был благоприятным: Енох не был с позором изгнан с небес, как это случилось с первозданной парой, но был отправлен Богом во временное путешествие на землю, чтобы преподать своим детям поучения. Из *2 Ен.* 56:2 мы узнаем, что после возвращения Еноха, сын патриарха, Мафусаил, попросил отцовского благословения для того, чтобы приготовить ему немного еды. Только что возвратившийся из небесного путешествия визионер отвечает ему отказом:

> Отвѣща Мефусаломъ отцеви своему Енохови: “Что есть годѣ очима твоима, отче? Да сотворимъ брашна пред лицемъ твоимъ. Да благословиши храмы наша и сыны своя, и вся домочадца твоя, прославиши люди своя, да тако по томъ отидеши.” И отвѣща Енох сынови своему, и рече: “Слыши, чадо, от дни, иже помаза мя Господь елѣемъ

[154] *A Synopsis of the Books of Adam and Eve. Second Revised Edition* (eds. G.A. Anderson and M.E. Stone; Early Judaism and Its Literature, 17; Atlanta: Scholars, 1999) 3E.

> славы своея, и страшно бысть мнѣ, ни сладит ми брашно, ни ми ся хощетъ о земномъ брашнѣ.[155]

Важным связывающим моментом между енохическим повествованием и армянской, грузинской и латинской версиями *Жития Адама и Евы* является акцентирование того факта, что *земная* пища не подходит для явившегося из небесных сфер. Повествование *Жития Адама и Евы* подробно останавливается на этой теме. Так, здесь, в частности, говорится о том, что Адам и Ева "не могли найти пищу, подобную той, которой они питались в Раю." Повествование о Еве (4:2) также прямо говорит о различии между земной и небесной пищей, называя земную пищу — кормом для зверей.[156]

Эти совпадения заставляют предположить, что предание, отраженное во *2 Ен.* 56:2, возможно представляет собой часть полемики с преданиями об Адаме в славянском апокалипсисе. Енох здесь изображается в качестве существа более совершенного, чем Адам и Ева, которые, в отличие от него, были вынуждены принять земную пищу после их грехопадения. Также следует отметить, что это предание никак не могло попасть во Вторую книге Еноха из славянского *Жития Адама и Евы*, так как славянское *Житие* ничего не говорит о различии между земной и небесной пищей.

[155] "Отвечал же Мефусалом отцу своему Еноху: 'Что угодно глазам твоим, отец? Да приготовим еду (из того) для тебя. И да благословишь дома наши и сыновей своих, и всех домочадцев своих, и прославишь людей своих, и после этого уйдешь.' Енох же ответил сыну своему, говоря: 'Знай, чадо, что с тех пор, как умастил меня Господь елеем славы своей, и вострепетал я, не услаждает меня пища, и не хочется мне (ничего) из земных блюд.'" Навтанович, "Книга Еноха," 3.226–227.

[156] *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 5E.

Мотив Божьего Лика

Наше исследование мотива почитания ангелами Адама показало, что один из самых важных концептуальных узлов адамической полемики во Второй книге Еноха находится в 22-й главе славянского апокалипсиса, в которой описывается восхождение Еноха на небеса и его пресветлое преображение пред Престолом Славы. Здесь, переход патриарха к новому, небесному бытию, создает благоприятную почву для заимствования мотивов из преданий об Адаме, и особенно, представлений о светоносности первозданного человека.

Как нам уже известно, сияющая метаморфоза Еноха происходит перед Божественным Ликом. Мотив Божьего Лица служит здесь важной связью между изображением славы, обретенной Енохом, и изображением первоначальной светоносности Адама. Пресветлое преображение седьмого допотопного патриарха происходит пред преславным присутствием Господа, которое именуется в 22-й и 39-й главах Второй книги Еноха "Лицом Божиим."[157] Так, из 22-й главы мы узнаем, что видение Божьего Лика приводит к необратимым последствиям для физического тела патриарха. Его телесность претерпевает решительные перемены: овеянный Божественным светом Енох превращается в преславное ангельское существо. В тексте говорится, что после встречи с Ликом Енох "стал как один из преславных," и что не было зримого различия между ними. Итак, здесь мы видим, что переход Еноха

---

[157] *2 Ен.* 22: "Видѣхъ Господа, лице его силно, и преславно, и страшно. Кто есть исповѣдати, объяти сущее лице Господне, силное и престрашное, или многоочное его и многогласное, и безрукотвореный превеликый прѣстолъ Господень, или стояние еже есть о немъ херувимстѣй и серафимстѣй вои, или непремѣнное, или неисповѣдаемое, немолчное и славное его служение." *2 Ен.* 39: "Вы же, чада моя, видите лице мое, подобно вама здана человѣка, аз же видѣх лице Господне, яко желѣзо от огня раждеженно, искры отпущающи." Навтанович, "Книга Еноха," 3.214; 3.220.

к новому небесному бытию делает его “одним из преславных.”

В час перехода, супротив Лица Господа, собственное лицо Еноха становится иным нежели прежде: лик патриарха просветляется славой, отражающей свет Господнего Лика. Тема нового творения пред Лицом Божим является важным моментом, связывающим новое состояние Еноха с изначальным состоянием Адама во славе. Как говорилось выше, “Лицо” в 22-й главе Второй книги Еноха представляет собой причину и первообраз, согласно которому и было “сотворено” новое небесное тело Еноха. Это новое творение пред Лицом Божиим означает здесь, несомненно, возвращение к догреховному состоянию Адама, который тоже был создан по образу Лика Божьего. Подтверждение такому пониманию мы находим во *2 Ен.* 44:1, где сказано, что первозданный человек также был сотворен согласно Лику Божию. В частности, в первоисточнике сказано:

> Господь рукама своима созда человѣка и в подобии лица своего, мала и велика створи Господь. Укаряа лице человѣче — укаряетъ лице Господне, гнушает ся лица человѣча — гнушает ся лица Господня, презря лица человѣча — презрить лице Господне; гнѣвъ и Суд Великъ, иже плюютъ на лице человѣку.[158]

Интересно то, что здесь Вторая книга Еноха отступает от канонического чтения, засвидетельствованного в библейской книге Бытия 1:26-27, где Адам был создан не по Лицу Божьему, но по Его Образу (צלם). Френсис Андерсен отмечает, что высказанная во Второй книге Еноха “мысль замечательна со всех сторон... Текст порывает с прежним пониманием *образа*... В тексте говорится

[158] “Господь руками своими создал человека в подобие лица своего, малого и великого сотворил Господь. И кто оскорбляет лицо человеческое — оскорбляет лицо Господа, кто гнушается лица человеческого — гнушается лица Господа, презирающий лицо человека — презирает лицо Господа; гнев (Господа) и Суд Великий (ждет) тех, кто плюет в лицо человеку.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.222–223.

о *подобии лицу*, а не *образу* или *видению*, — обычных для славянского языка терминов [предназначенных] для צלם."[159]

Для нас вместе с тем очевидно, что данное прочтение появляется не в славянском окружении, но принадлежит изначальному замыслу Второй книги Еноха, где сотворение пресветлого Адама "по Лицу Господа" соответствует сходному "ангельскому" сотворению седьмого допотопного патриарха. Нет сомнений в том, что ввиду сообщения о преславной ангельской природе Адама, описанного во *2 Ен.* 30:11, автор славянского апокалипсиса пытается связать тему сотворения Адама с мотивом преславного Лица Господа.

К сожалению, К. Бёттрих не видит определяющей роли символики Божьего Лица в изначальном содержании славянского апокалипсиса, и отвергает описания Лица Господня в 22-й и 39-й главах Второй книги Еноха как позднейшие вставки.[160] Это текстологическое решение, с точки зрения автора данной статьи, несет печальные последствия для исследования Бёттриха в целом, не позволяя ему понять одну из наиболее важных богословских линий славянского апокалипсиса. Ведь предание о Лице Божьем представляет собой своего рода концептуальный узел различных полемических стратегий текста, которые тесно переплетены между собой. Одна из этих стратегий — связь между преданиями о вселенском теле Адама во *2 Ен.* 30:8-11 и преданиями о Божественной Форме (*Шиур Кома*) в 39-й главе Второй книги Еноха, где патриарх изображается в качестве того, кто описывает телесность Бога.

---

159 Andersen, "2 Enoch," 1.171, note b.

160 См. Böttrich, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult,* 112–113.

Елей от Древа Жизни

Другой адамический мотив в истории преображения Еноха — это светоносный елей, при помощи которого происходит преславное преображение патриарха. Во *2 Ен.* 22:9 архангел Михаил изображается как исторгающий Еноха из его "одежд" и помазывающий его елеем. В тексте говорится, что внешний вид масла был величественнее величественного света, и запах его подобен запаху мирры, и весь он был подобен лучам сияющего света.[161] Помазание небесным елеем преображает патриарха: вместо "одежд кожаных" он облекается в пресветлое покровы бессмертного ангельского бытия — в одно из преславнейших одеяний.

Очевидно, что происхождение елея, употребленного при помазании Еноха, связано с образом Древа Жизни, которое во *2 Ен.* 8:3–4 описывается в похожем символическом ключе.[162]

Следует отметить, что помазание седьмого патриарха — это уникальный мотив в енохических преданиях. Появление Еноха перед престолом в *Книге Стражей* и его преображение в Сына Человеческого в *Книге Притч*

---

161 "Глагола Господь Михайлови: 'Поими Еноха, и совлечи со земных риз, и помажи елеемъ благымъ, и облечи в ризи славны.' И совлече мя Михаил с риз моих, и помаза мя масломъ благимъ. И видѣние масла паче свѣта великаго, масть его — яко роса блага, и воня его, яко измурно, и луча его яко солнечныи. И зглядах вся самъ: и бых, яко единъ от славных, и не бяше различиа взорнаго." Навтанович, "Книга Еноха," 3.214.

162 "И пояста мя оттуда мужа, възведоста на третье небо, и постависта мя посреди породы. И мѣсто то невидимо добротою видѣниа: все древо благоцвѣтно, весь плод зрѣлъ, все брашно присно кипя, все дыхание благовонно. И четыре реки мимо текущи тихимъ шествиемъ. Всяк град добръ ражающи на пищю. И древо жизненое на мѣстѣ томъ, на немже почиваетъ Господь, егда ходитъ Господь в рай, и древо то нескажемо добротою благовоньства. И другое древо въскрай — маслинно, тучя масло выину. И все древо благо плода, нѣсть ту древа бесплодна. И все мѣсто благовонно. И аггели, хранящи породу, свѣтлѣ зѣло, непрестаннымъ гласомъ благымъ пѣниемъ служат Богу по вся дни." Навтанович, "Книга Еноха," 3.206.

не подразумевает никакого помазания или употребления елея. Позднейшие енохические предания литературы Чертогов тоже ничего не говорят о масле. Так, например, никаких упоминаний о помазании мы не встречаем в рассказе о преображении Еноха в Метатрона в *Сефер Хейхалот*.

Но неизвестный в енохической письменности, мотив помазания елеем от Древа Жизни, тем не менее, играет важнейшую роль в преданиях об Адаме. Так, в главе 35(9) *Жития Адама и Евы* мы находим историю болезни Адама. В ней описываются последние дни праотца, переживающего глубочайшее потрясение и боль. Пытаясь найти исцеление, Адам отправляет Еву и Сифа[163] в рай, чтобы они принесли ему елей от Древа Жизни, так как только он обладает свойствами, необходимыми для облегчения мук и исцеления первочеловека и дарования ему бессмертия. Но посланники не справляются с задачей: архангел Михаил отказывается выдать небесный елей Еве и Сифу, сказав, что елей будет употреблен только тогда, "когда годы конца исполнятся всецело" и теми, кто "достоин войти в райский Сад."[164]

Мы не можем не обратить внимание на несколько важных соответствий между традициями отраженными как в *Житии Адама и Евы,* так и во Второй книге Еноха, а именно:

---

[163] О Сифе в иудейских и христианских преданиях см.: T. Gluck, *The Arabic Legend of Seth, the Father of Mankind* (Ph.D. diss., Yale University, 1968); A. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* (SNT, 46; Leiden: Brill, 1977); R. Kraft, "Philo on Seth: Was Philo Aware of Traditions Which Exalted Seth and His Progeny?" *The Rediscovery of Gnosticism* (2 vols.; ed. B. Layton; SHR, 41; Leiden: Brill, 1981) 2.457–8; G. MacRae, "Seth in Gnostic Texts and Traditions," *SBLSP* 11 (1977) 24–43; B. Pearson, "The Figure of Seth in Gnostic Literature," *The Rediscovery of Gnosticism* (2 vols.; ed. B. Layton; SHR, 41; Leiden: Brill, 1981) 2.472–504; E. C. Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life* (Chicago: University of Chicago, 1962); M. Stone, "Report on Seth traditions in the Armenian Adam Books," *The Rediscovery of Gnosticism* (2 vols.; ed. B. Layton; SHR, 41; Leiden: Brill, 1981) 2.459–71.

[164] *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 45E (армянская версия).

1. Цель помазания в обоих преданиях сходна. Помазание необходимо для “воскрешения тела Адама,”[165] то есть возвращения от состояния земной “падшести” к нетленному и светлому состоянию первозданного человека. Не случайно что во *2 Ен.* 22 помазание небесным елеем преображает Еноха в пресветлое ангельское существо. Как мы уже отмечали, это напоминает описание первозданного человека во *2 Ен.* 30:11 как славного ангельского существа.

2. Люди, которым предназначено судьбой быть помазанными, также сходны между собой. Во Второй книге Еноха и в *Житии Адама и Евы* елей употребляется (или готов к употреблению) для преображения праведных, когда они стяжают ангельское состояние в небесных сферах. Так, в *Житии* елей приготовлен для “достойных вхождения в Сад.”[166] Майкл Стоун отмечает, что во Второй Книге Еноха “говорится о помазании елеем небесного благоухания, который и способствует преображению праведников.”[167]

Аналогичное положение вещей мы встречаем в Третьей книге Варуха, где наградой праведных назван елей. Хэрри Гэйлорд отмечает, что тема елея в этом первоисточнике связана с преданиями об Адаме. Он замечает, что “из-за непослушания Адам утратил “славу Божью” (4:16[G]), каковую можно сравнить со славой ангелов (13:4[S]). А награда праведных — елей, возможно потому, что это знак славы Божьей, которую ангел-вожатый несколько раз в тексте обещает показать Варуху (6:12; 7:2; 11:2; 16:3[S]). Не случайно мы здесь находим предания о том, что Адам пытался получить “елей милости” в момент смерти, и что Енох был преображен “елеем славы.”[168]

---

[165] *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 45E (армянская версия).

[166] *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 45E (грузинская версия).

[167] Stone, “The Angelic Prediction in the Primary Adam Books,” 127.

[168] H.E. Gaylord, “3 (Greek Apocalypse of) Baruch,” *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.658.

3. Важно отметить, что, как во Второй книге Еноха, так и в *Житии,* ответственным за помазание выступает архангел Михаил.[169] В 22-й главе Второй книги Еноха он помазывает седьмого патриарха сияющим елеем, что приводит к его пресветлому преображению. В *3 Вар.* 15:1 Михаил приносит небесный елей праведным.[170] В *Житии Адама и Евы*, судя по всему, также именно он ответственен за масло, так как отказ выдать елей Сифу для исцеления Адама звучит от его лица.

4. Интересно, что как во Второй книге Еноха, так и в *Житии* упоминается эпизод с "истеканием" масла. Так, в грузинской версии *Жития Адамы и Евы* 36(9):4 сказано: "... (Бог) пошлет ангела Своего в Рай, где Древо Жизни, из которого истекает масло, так что он может дать тебе немного масла."[171] *2 Ен.* 8:5 явно примыкает к этой же традиции, говоря: "И рядом другое дерево — масличное, источающее постоянно масло."[172] Стоун в связи с этим отмечает: "Во Второй книге Еноха особо подчеркивается символика истечения масла, так же, как и в книгах об Адаме."[173]

Все эти сходства показывают, что мотив масла, истекающего из Древа Жизни во Второй книге Еноха, в действительности происходит из традиции адамических преданий. Данная традиция, судя по всему, не может быть признана позднейшей вставкой. Зафиксированная в обеих редакциях, она играет важную роль в сцене светлого преображения Еноха.

---

[169] См. Stone, "The Angelic Prediction in the Primary Adam Books,"126.

[170] E.C. Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1962) 59.

[171] *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 40E.

[172] "И другое древо въскрай — маслинно, тучя масло выину." Навтанович, "Книга Еноха," 3.206–7.

[173] Stone, "The Angelic Prediction in the Primary Adam Books," 126.

Искупитель греха Адама

Как было уже замечено ранее, что в поздней иудейской мистике Метатрон рассматривался в качестве божественной сущности, впервые воплотившейся в Адаме, а затем в Енохе, который вновь взошел в небесный дом первозданного человека и в высотах вселенной занял предназначенное ему место. Филип Александер в связи с этим отмечает: "Енох, таким образом, становится искупителем — вторым Адамом, посредством которого было возрождено человечество."[174] Вполне возможно, что этот богословский мотив искупительной роли седьмого патриарха уже развивался во Второй книге Еноха.

В 64-й главе пространной редакции славянского апокалипсиса обнаруживается интересное высказывание, которое, по мнению одного из лучших переводчиков Второй книги Еноха, "вряд ли бы понравилось как христианину, так и иудею."[175] В этой главе описывается почитание Еноха "старейшинами народа" и "всей общины" на месте его второго восхождения на небо. Люди, пришедшие почтить патриарха, обращаются к нему со следующим воззванием:

> И бысть, егда глагола Енохъ сыномъ своимъ и княземъ людскымъ, слышите вси людие его и вся ближникы его, яко зоветъ Господь Еноха, и съвѣщаша ся, глаголюще: "Идемъ и цѣлуимъ Еноха." И сниде ся до двою тысящь муж, и приидоша до мѣста Азуханъ, идѣже бяше Енох и сынови его, и старци людстѣи, и целоваше Еноха, глаголюще: "Благословенъ есть Господеви, Царю Вѣчному, нынѣ благослови люди своя и прослави на лици Господни, яко тя избра Господь повѣдателя, отяти грѣх нашихъ."[176]

---

[174] Alexander, "From Son of Adam to a Second God," 111.

[175] Andersen, "2 Enoch," 1.190.

[176] "И было: когда говорил Енох сыновьям своим и князьям народа, услышали все люди его и все близкие его, что призывает Еноха Господь, и, посовещавшись, сказали: 'Идем и приветствуем Еноха.' И собралось до двух тысяч мужей, и пришли на место Азухан, где был Енох и сыновья его, и старейшины народа, и приветствовали

Важной деталью этого обращения является обозначение Еноха как того, кто "отнял грехи наши." Такое описание патриарха как искупителя вводит нас в недоумение: какой именно грех мог искупить Енох?

К. Бёттрих предлагает, что описание Еноха как одного из тех, кто способен "отяти" грехи человечества, должно было отражать не реальность, но только ожидания "старейшин людских." Бёттрих подчеркивает, что Вторая книга Еноха полностью отвергает идею принятия на себя такого деяния Бога,[177] отмечая пассаж из 53-й главы, где патриарх предупреждает своих чад, что он не сможет помочь им в день суда, потому что никто не может принять на себя чужой грех.[178]

К сожалению, наблюдения Бёттриха, основанные на ошибочной методологии, упускают из виду самую суть аргумента, приведенного в 64-й главе. Игнорируя адамическую полемику славянского апокалипсиса, он упускает деталь, более чем важную для точной интерпретации. А именно, он не замечает того, что в 64-й главе Второй книги Еноха "старейшины земли" определяют Еноха не просто в качестве того, кто "возьмет" грех человечества в будущем, но и как того, кто уже "отнял" этот грех. Акцент на уже совершенном акте искупления дает важный ключ для понимания того, какой именно грех мог изгладить Енох. Повествование фокусируется здесь не на индивидуальных грехах потомков Еноха, но на первоначальном грехе человечества.

Таким образом, становится ясно, что искупительное служение патриарха состоит не в том, что он будет заступаться за грехи своих детей, за падших ангелов или старейшин земли, как предполагает Бёттрих. Напротив,

---

Еноха, говоря: 'Благословен ты у Господа, Царя Вечного, ныне же благословил ты людей своих и прославил (их) перед Господом, ибо тебя избрал Господь, чтобы поведал (о творении его) и отнял грехи наши.'" Навтанович, "Книга Еноха," 3.228–229.

[177] Böttrich, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult,* 194-95; Böttrich, "The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov," 457.

[178] *2 Ен.* 53:1–4. См. также *2 Ен.* 7:4–5, 62:2.

здесь говорится о первородном грехе Адама, который патриарх был способен искупить в своей праведности, восхождении и преображении. Соответственно, Енох уже исполнил свою роль в качестве "искупителя" человечества благодаря своему пресветлому преображению пред Престолом Славы. Человечество, таким образом, уже было искуплено в нем, и это искупление дало надежду другим праведным, которые позднее достигнут подобного же райского состояния. Важной деталью, подтверждающей уникальное искупительное значение Еноха, является то, что, в отличие от 53-й главы, где Енох отвергает идею вмешательства в замысел Божества, в 64-й и 65-й главах он уже не сопротивляется мысли о своей способности понести грех человечества.

Ответ Еноха на обращение к нему людей, зафиксированный в 65-й главе, вновь доказывает, что слова "отнял грехи наши" имеют адамический смысл и относятся к падению праотца в Эдеме. Неслучайно патриарх начинает ответ с того, что перефразирует рассказ о сотворении Адама, говоря, что Господь "создал человека по образу своему."[179] Далее он сообщает, что Господь дал первозданному человеку глаза, чтобы видеть, уши, чтобы слышать, сердце, чтобы желать, и разум, чтобы решать. Некоторые элементы этой парафразы представляют собой аллюзии на описание первозданного Адама, которые мы находим во *2 Ен.* 30:9, а именно, на некоторые свойства (видение, слух, разумение), данные первочеловеку при его сотворении.

Енох заканчивает свой ответ народу темой восстанов-

[179] "Отвѣща Енохъ к людемъ своим, глаголя: 'Слышите, чада моя. Преже, да иже вся не бышя, преже, да иже не оста вся тварь, постави Господь вѣка тварнаго, и по томъ сътвори всю тварь свою, видимую и невидимую, и по том же всѣм созда человѣка по образу своему, и вложи ему очи видѣти, и уши слышати, и сердце помышляти, и умъ съвѣтовати. Тогда разрѣши Господь вѣк человѣка ради, и раздѣли на времена и на часы, да размышляетъ человѣкъ временъ прѣмѣны, и конца зачала лѣтъ, и концi мѣсяць, и дний, час, и дасть свою жизнь и смерть.'" Навтанович, "Книга Еноха," 3.228–230.

ления человечества в догреховное “райское” состояние, демонстрируя тем самым, что все повествование этой части текста связано с ролью патриарха в процессе уничтожения греха Адама.[180] Поэтому вполне логично, что благая весть надежды исходит из уст патриарха, человеческая природа которого уже восстановлена до первоначального райского состояния. Во *2 Ен.* 65:8–10 патриарх говорит народу о том, что в конце времен все праведники, избежавшие великого суда Господа,

> ... соединятся в Веке Великом, вместе соединятся праведники, и будут пребывать (там) вечно. И более не будет им ни труда, ни болезни, ни скорби, ни ожидания невзгод, ни тягот, ни ночи, ни тьмы; свет великий будет для них всегда. И стена неразрушимая в раю великом будет защитой их жилища вечного. Блаженны праведники, которые избегнут Суда Великого Господнего, ибо озарятся лица их подобно солнцу.[181]

Заключение

Ограниченный объем нашей статьи не позволяет исследовать все грани адамической полемики во Второй книге Еноха. Тем не менее, некоторые выводы могут быть сделаны уже сейчас.

---

[180] “Егда скончает ся вся тварь, юже сотвори Господь, и всякъ человѣкъ идетъ на Суд Господень Великый, тогда времена погибнут, и лѣтъ к тому не будетъ, ни мѣсяци, ни дни, и часа к тому не почтут ся, но станетъ вѣкъ единъ. И вси праведници, иже убѣгнутъ суда великаго Господня, прикупят ся Вѣцѣ Велицѣмъ, купно прикупят ся праведницѣх, и будутъ вѣчнѣи. К тому не будетъ в них труда, ни болѣзни, ни скорби, ни чааниа нужна, ни усилиа, ни нощи, ни тмы, но свѣтъ великъ будет имъ выину. И стѣна неразорима, и рай великъ будетъ имъ кровъ жилища вѣчна. Блажени праведници, иже избѣжать Суда Великаго Господня, зане просвѣтят ся лица яко солнце.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.230.

[181] Навтанович, “Книга Еноха,” 3.231.

1. Проведенное исследование показывает наличие полемики авторов славянского апокалипсиса с традициями Адама. Эти полемические линии представляют собой не только внутренний спор с описаниями первочеловека в тексте указанного апокалипсиса, но и интертекстуальную полемику с внешними преданиями об Адаме, засвидетельствованными в различных версиях *Жития Адама и Евы*.

2. Анализ показывает, что полемика с адамическими традициями часто выражается в переписывании "изначальных" мотивов и тем истории первочеловека, при котором специфические детали его биографии переносятся на нового персонажа, — седьмого допотопного патриарха Еноха.

3. Данная статья демонстрирует тот факт, что во Второй книге Еноха, как и в ранних енохических произведениях, отношение авторов к личности Адама и преданиям вокруг его имени остается в значительной степени полемичным. Однако, по сравнению с Первой книгой Еноха, авторы Второй книги Еноха демонстрирует радикальную смену полемической стратегии. Конкурирующее предание теперь не замалчивается, как это было в ранних енохических произведениях, но открыто излагается и полемически перерабатывается. Данная смена стратегии продиктована идеологической ситуацией конца периода Второго Храма, когда интенсификация соперничества конкурирующих преданий о вознесшихся патриархах и пророках, оказала решающее влияние на трансформацию "классического" образа Еноха. Полемика вокруг Адама, Ноя, Мелхиседека и Моисея во Второй книге Еноха представляет собой реакцию енохической традиции на новые концептуальные проработки, затрагивающие истории этих вознесенных библейских персонажей. Следует заметить, что предания о вознесшемся Адаме были широко распространены в среде александрийских иудеев первого века н. э., — именно в том месте и времени, где Вторая книга Еноха, по-видимому, и была написана.

4. Исследование адамической полемики в славянском апокалипсисе подтверждает, то, что целый ряд важных пассажей, связанных с ранней иудейской мистикой, — таких, как мотив Божьего Лица в 22-й и 39-й главах, выдающаяся роль Еноха в качестве правящей силы на земле, а также его титул "юноша," — играют решающую роль в оригинальном концептуальном замысле славянского апокалипсиса. Таким образом, гипотеза К. Бёттриха о том, что эти мистические мотивы представляют собой позднейшие вставки, должна быть отвергнута в качестве ошибочной.

5. Анализ полемических линий в данном тексте также показывает, что богословские намерения авторов состояли не в поиске миролюбивого консенсуса с не-иудейским окружением в политической ситуации Александрийской Диаспоры, как предполагает Бёттрих, но в решении внутренних проблем енохической традиции при ее столкновении с вызовом соперничающих преданий о вознесшихся патриархах и пророках.



Наследники енохического предания: "Люди веры" во Второй книге Еноха 35:2 и *Сефер Хейхалот* 48D:10*

> Огласи двадцать четыре книги, которые ты написал, и позволь достойным и недостойным читать их, но храни семьдесят написанных до этого книг у себя, чтобы дать их только мудрым среди людей. Ибо в них — источник понимания, поток мудрости и река знания.
>
> *4 Эзры* 14

Енох и Моисей

В 35-й главе Второй книги Еноха, — иудейского апокалипсиса, написанного в I в. н. э. и дошедшего до нас полностью только в славянском переводе, рассказывается об истории передачи писаний Еноха будущим поколениям и их значении для последних времен человечества. Здесь Господь так наставляет Еноха о судьбе всего им написанного:

> Положи умъ свой, Еноше, и познай глаголющаго ти, и возми книги, яже написа. И даю ти Сѣмеила и Расуила, възведшая тя ко мнѣ, и сниди на землю и скажи сыномъ своимъ, елико глаголахъ к тобѣ, елико видѣхъ от нижняго небесѣ и до прѣстола моего, — вся воинества аз сотворихъ, нѣсть противя ся мнѣ или не покоряа ся, и вси покаряют ся моему единовластию и работаютъ моей единой власти.

---

* Перевод с английского языка выполнен Александром Марковым по следующей публикации: A. Orlov, "The Heirs of the Enochic Lore: 'Men of Faith' in *2 Enoch* 35:2 and *Sefer Hekhalot* 48d:10," in: *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity* (eds. L. DiTommaso and C. Böttrich, with the assist. of M. Swoboda; TSAJ, 140; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2011) 337–351.

И вдай же имъ книги рукотворениа твоего, и почтутъ и познаютъ Творца ихъ, и разумѣют и тѣ, яко нѣсть творца иного развѣе мене. И раздай книги рукописаниа твоего чадомъ и чаду чадомъ, и поучи ужикы и род в род. Яко дам ти ходатаа, Еноше, архистратига моего Михаила, зане рукописание твое и рукописание отець твоих и Адама и Сифа не потребят ся до вѣка послѣдняго, яко аз заповѣдах аггеломъ Ариоху и Мариоху, яже поставих на земли хранити ю и повелевати временным, да снабдятъ рукописание отець твоих, да не погибнетъ в будущий потопъ, иже азъ творю в родѣ твоемъ. Аз свѣдѣ злобу человѣческу: яко не понесут ярма, иже въздвигнух имъ, ниже сѣютъ сѣмя, яже дах имъ, но отвръгу яремъ мой, и яремъ инъ въсприимут, и всѣютъ сѣмена пустошнаа, и поклонят ся богомъ суетным, и отринутъ единовластье мое, и вся земля съгрѣшит неправдами, и обидами, и прелюбодѣйствы, идолослужении. Тогда потопъ наведу на землю, и земля сама съкрушит ся в тимѣние велико. И оставлю мужа правдива от племени твоего, со всѣм домом его, иже сътвори по воли моей. И от сѣмени их востанетъ род послѣдний, многъ и несытъ зѣло. Тогда во изводѣ рода того явят ся книгы рукописаниа твоего и отецъ твоихъ, имже стражие земстеи покажуть я мужемъ вѣрнымъ, и скажут ся роду тому и прославят ся в послѣдокъ паче, неже в пѣрвое.[182]

---

[182] "Охвати, Енох, (сказанное) умом своим, и осознай, кто говорил с тобой, и возьми книги, которые ты написал. Даю тебе Семеила и Расуила, поднявших тебя ко мне, сойди на землю и скажи сынам своим то, что я сказал тебе, и то, что видел ты от нижнего неба и до престола моего, — все воинства (небесные) я сотворил, и нет противящегося мне или не покоряющегося, все покоряются моему единовластию и служат одной моей власти. И дай им книги, написанные тобой, да прочтут и познают Творца своего, и да уразумеют и они, что нет (у них) иного творца, кроме меня. И передай книги, написанные тобой, детям и детям детей, и дай наставления близким, и (пусть передаются книги) из рода в род. И дам тебе ходатая, Енох, архистратига моего Михаила, чтобы написанное тобой и написанное праотцами твоими Адамом и Сифом не погибло до века последнего, как заповедал я ангелам (моим) Ариоху и Мариоху, которых поставил над землею, дабы хранили ее и повелевали временным, дабы сохранили (они) рукописание отцов твоих, и не погибло (оно) в грядущий потоп, который я сотворю в роде твоем. Ибо знаю пагубность человеческую: не вынесут бремени, которое я возложил на них, и не будут сеять семя, которое я дал им, но отвергнут бремя, (возложенное) мной, и иное бремя примут, и посеют семена пустошные, и поклонятся богам суетным, и отринут

Этот отрывок повествует о судьбе рукописного наследия седьмого патриарха и других праотцов от допотопного времен до последнего рода.

Важной деталью этого рассказа является то, что эти наиважнейшие для судеб человечества тексты в конце концов попадут в руки загадочной группы, которая именуется в тексте как "верные мужи."[183] Указание на "верных мужей" или "людей веры," как на последнее звено в цепочке передачи писаний Еноха, интересно тем, что оно возможно способно прояснить связь раннего иудейского апокалипсиса с более поздней иудейской мистикой. Быть может, мы находим здесь отсылку к терминологии, которая играет также важную роль в *Сефер Хейхалот*, позднем енохическом тексте, входящим в корпус литературы Чертогов. Этот выдающийся памятник иудейской мистики также известен в научной литературе под названием Третьей книги Еноха. В *Сефер Хейхалот* 48D:10 (*Synopse* §80 по изданию Шефера) мы, в частности, находим необычную традицию, в которой говорится, что Тора изначально была дарована Моисею Енохом-Метатроном, и затем, спустя много поколений, оказалась в руках тех, кого *Сефер Хейхалот* называет "люди веры." Так, мы читаем:

> Метатрон вынес Тору из хранилищ Моих и передал ее Моисею, и Моисей Йеошуа, Йеошуа же старейшинам, старейшины же пророкам, пророки же мужам Великого Собрания, мужи

единовластие мое, и вся земля согрешит неправдами, оскорблениями, прелюбодеянием и идолослужением. Тогда потоп наведу на землю, и земля сама сокрушится в грязь великую. И оставлю мужа праведного из племени твоего, со всем домом его, который делал (все) по воле моей. И от семени их поднимется род последний, многочисленный и не пресыщенный. И когда взойдет род тот, явятся книги, написанные тобой и твоими отцами, поскольку стражи земные покажут их мужам верным, и будут (те книги) рассказаны роду тому и будут почитаемы впоследствии более, чем в первый раз." Навтанович, "Книга Еноха," 3.216–219.

[183] Это выражение находится как в краткой, так и в пространной редакции *2 Ен*. См. Соколов, "Материалы и заметки по старинной славянской литературе," 35, 93.

> же Великого Собрания Эзре Писцу, Эзра Писец Гилелю Старшему, Гилель Старший рабби Абаху, рабби Абаху рабби Зире, рабби Зира мужам верным, и мужи верные всем верным (לאנשי אמונה ואנשי אמונה לבעלי אמונות).[184]

Исследователи уже отмечали, что этот ряд хранителей наиважнейшего откровения напоминает нам о последовательной передаче устной Торы, которая упоминается в одном из трактатов Мишны — *Пирке Авот*.[185] В самом начале этого трактата (*Пирке Авот* 1:1) мы читаем:

> Моисей получил Закон на Синае и передал его Йеошуа, а Йеошуа — старейшинам, старейшины — пророкам, а пророки передали его мужам Великого Собрания. Они сказали три вещи: охотно разбирайте судебные дела, воспитывайте множество учеников, и создайте ограду вокруг Закона.[186]

Автор *Сефер Хейхалот* перерабатывает традиционную череду пророков, раввинов и мудрецов, описанную в Мишне, помещая в начале этой цепочки наследования личность Еноха-Метатрона, в качестве изначального носителя откровения. А конечными хранителями откровения оказывается загадочное сообщество "людей веры." Эти "люди веры" (אנשי אמונה), наравне с "верными" (בעלי אמונה),[187] представляют собой последнее звено в цепи тех, кому будет передана Тора в конце времен. Об этом сообществе еще ничего не знает ни *Пирке Авот,* ни другая компиляция сходных преданий, известная нам под названием *Авот де рабби Натан*.[188] Но наименование

---

[184] Alexander, "3 Enoch," 1.315; *Synopse* §80.

[185] Alexander, "3 Enoch," 1.315; Swartz, *Scholastic Magic*,188.

[186] H. Danby, *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1992) 446.

[187] Шварц переводит этот термин как "Владельцы Веры." Swartz, *Scholastic Magic*, 179.

[188] О цепи наследования традиции в *Пирке Авот* и *Авот де рабби Натан* см. E. Bickerman, "La chaîne de la tradition pharisienne," *RB* 59 (1951) 44-54; L. Finkelstein, "Introductory Study to Pirke Abot," *JBL* 57 (1938) 13-50; A. J. Saldarini, "The End of the Rabbinic Chain of Tradition," *JBL* 93 (1974) 97-106; idem, *Scholastic Rabbinism: A Literary Study of the Fathers According to Rabbi Nathan* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1982).

загадочной группы последних хранителей откровения великого ангела оказывается очень близким к тому, что мы находим во Второй книге Еноха, что подкрепляет предположение, некогда выдвинутое Гершомом Шолемом, а также некоторыми другими исследователями, согласно которому Вторая книга Еноха, возможно, содержит наиболее ранние формулировки иудейских мистических преданий.

В этой связи не исключено, что само обозначение группы последних хранителей откровения может быть связано с иудейской мистической традицией. Так, Филип Александер предположил, что выражения “люди веры” (אנשי אמונה) и “верные” (בעלי אמונה), которые мы находим в *Сефер Хейхалот*, “скорее всего, являются квазитехническими терминами для обозначения мистиков.”[189] Майкл Шварц выдвинул сходную гипотезу, полагая, что эти загадочные “люди веры” и “верные,” помещенные в конце письменной традиции в *Сефер Хейхалот* 48D, могут означать либо самих мистиков, либо их легендарных предков.[190] Александер и Шварц отмечают, что термин בעלי אמונה выступает в качестве синонима в описании общности мистиков в гимне из *Хейхалот Раббати*. Этот гимн связывает один из Божественных атрибутов с обозначением сообщества.[191]

Интересно, что во Второй книге Еноха, как и в отрывке из *Книги Чертогов*, откровение Еноха-Метатрона также в конце концов вручается “людям веры.” В свете свидетельств, найденных в литературе *Хейхалот*, ссылка, найденная во Второй книге Еноха, может содержать в себе ключ к разгадке тайны мистического сообщества, познее получившего такое важное значение в иудейских мистических спекуляциях. Весьма важно то, что в обеих традициях обозначение конечных наследников эзотерического предания совпадает. Поэтому, упоминание о них

---

189 Alexander, “3 Enoch,” 1.315, note v.

190 Swartz, *Scholastic Magic*, 188.

191 Alexander, “3 Enoch,” 315, note v; Swartz, *Scholastic Magic*, 188.

в литературе Чертогов может иметь енохическое происхождение. Несмотря на то, что такая цепь наследования упоминается в литературе *Хейхалот* несколько раз, “люди веры” и “верные” как последние звенья цепи передачи предания встречаются только в “енохическом” пассаже найденном в *3 Ен.* 48D.[192] Поэтому вполне возможно, что автор этого отрывка соединяет два предания, добавляя к традиционной версии о преемниках, засвидетельствованной в *Пирке Авот* и *Авот де рабби Натана*, версию о новом сообществе, которая встречается также в ранней енохической литературе, а именно в 35-й главе Второй книги Еноха. Нижеприведенная таблица показывает возможные сочетания этих преданий:

2 Ен. 35	*Пирке Авот* 1:1	*Synopse* §80
И оставлю мужа праведного из племени твоего, со всем домом его, который делал (все) по воле моей. И от семени их поднимется род последний, многочисленный и не пресыщенный. И когда взойдет род тот, явятся книги, написанные тобой и твоими отцами,	Моисей получил Закон на Синае и передал его Йеошуа, а Йеошуа — старейшинам, старейшины — пророкам, а пророки передали его мужам Великого Собрания. Они сказали три вещи: охотно разбирайте судебные дела, воспитывайте множество учеников, ...	Метатрон вынес Тору из хранилищ Моих и передал ее Моисею, и Моисей Йеошуа, Йеошуа же старейшинам, старейшины же пророкам, пророки же мужам Великого Собрания, мужи же Великого Собрания Эзре Писцу, Эзра Писец Гилелю Старшему, Гилель Старший рабби Абаху, рабби Абаху рабби Зире, рабби Зира мужам верным, и мужи верные всем верным.
поскольку стражи земные покажут их мужам верным, и будут (те книги) рассказаны роду тому и будут почитаемы впоследствии более, чем в первый раз.	...и создайте ограду вокруг Закона.	

[192] Swartz, *Scholastic Magic*, 178.

Замечательно то, что влияние енохической традиции видно не только в конце реконструированной нами цепочки, но и в ее начале, где образ вознесшегося патриарха скрыт под именем высшего ангела Метатрона, вручившего изначальное откровение Моисею. В такой перспективе преемники Моисея да и сам Моисей представляют из себя только внешнюю череду временных хранителей, задача которых — передать эзотерическое откровение седьмого патриарха, преображенного в великого ангела, в руки тех, кому только и надлежит им владеть — наследникам енохического предания.[193]

Таким образом, становится ясно, что важная составляющая повествования Третьей книги Еноха представляет из себя своего рода атаку на авторитет Моисея: авторы пассажа из *Сефер Хейхалот* пытаются преуменьшить значимость пророка и его традиционных преемников, изобразив сына Амрама как простого послушника Еноха-Метатрона, от которого он и получает откровение. Исследователи уже отмечали, что склонность изображать Метатрона "более великим, чем Моисей" была широко распространена в традиции *Меркавы*. Несколько лет назад Дэйвид Гэлперин в свой книге "Лики Божественной Колесницы" убедительно продемонстрировал популярность этой тенденции, отражающей полемический характер образов Моисея и Метатрона в литературе *Меркавы*. Гэлперин пишет, что в этих сочинениях...

> ... Метатрон всегда описывается как существо более великое чем Моисей... а если говорить точнее, как тот кто ушел на шаг дальше Моисея. Моисей взошел на небо — Метатрон стал правителем неба. Моисей одержал победу над ангелами — Метатрон господствует над ними. Моисей прикоснулся к престолу Божию, а Метатрон восседает на таком же престоле. Таким образом Метатрон, даруя откровение Моисею, как бы протягивает руку помощи своему младшему двойнику... Эти авторы... рассматривали

---

[193] *2 Ен.* 35 тоже упоминает "стражей земных," как тех, кто будет оберегать писания Еноха до тех пор, пока они попадут в руки "верных мужей."

> вознесшегося Метатрона как самого важного персонажа, а вознесшегося Моисея — как его последователя низшего ранга.[194]

Гэлперин считает, что полемические сравнения сына Амрама и Метатрона имеют свой источник в повествованиях о вознесении Моисея, широко распространенных в раввинистических сочинениях круга *Шавуот*.[195] Гэлперин предполагает, что:

> ... изучая историю этих преданий ... мы видим, как отношения перевернулись. Сначала проповедники *Шавуот* говорили о том, как Моисей был вознесен на небо и стяжал там собственный престол. А затем авторы литературы Чертогов, желая порвать с ограничениями этих древних преданий, приписали Метатрону славу за счет Моисея.[196]

Но несмотря на аргументы Гэлперина в пользу формативной важности и первичности раввинистических повествований *Шавуот* для полемических сравнений Моисея и Метатрона, следует отметить, что уже в ранних енохических сочинениях эпохи Второго Храма, а именно во Второй книге Еноха, Моисей изображается как более поздняя и несовершенная копия Еноха-Метатрона.

Мне уже не раз приходилось доказывать, что во Второй книге Еноха мы находим сложную систему полемических переосмыслений ряда преданий о вознесшихся патриархах и пророках, почитавшихся в иудаизме эпохи Второго Храма, включая Адама, Ноя и Моисея, в которых знакомые черты этих героев приписываются седьмому допотопному патриарху.[197] Эти полемические

194 Halperin, *The Faces of the Chariot*, 426.

195 Halperin, *The Faces of the Chariot*, 289.

196 Halperin, *The Faces of the Chariot*, 426.

197 A. Orlov, "'Noah's Younger Brother': Anti-Noachic Polemics in 2 Enoch," *Henoch* 22 (2000) 259–73; idem, "Melchizedek Legend of *2* (*Slavonic*) *Enoch*," *Journal for the Study of Judaism* 31 (2000) 23–38; idem, "Noah's Younger Brother Revisited: Anti-Noachic Polemics and the Date of *2* (*Slavonic*) *Enoch*," *Henoch* 26 (2004) 172–87.

тенденции явственно отражают общую атмосферу таких опосредованных взаимодействий, сплошь и рядом наблюдаемых в текстах периода Второго Храма — кажется, что авторы тех времен занимались исключительно и только выяснениями того, кто именно из вознесшихся героев должен быть на первом месте, а кто — на втором. Полемика, которую мы встречаем во Второй книге Еноха, является важной частью этих богословских дебатов. Она представляет собой своего рода ответ из глубины енохических преданий на вопросы о переменах в изображении вознесшихся библейских персонажей в этот важнейший период иудейской истории.

Я уже показал, что во Второй книге Еноха на главного героя были перенесены многие детали истории Моисея и того великого откровения, которое сын Амрама получил от Бога на горе Синай.[198] Две наиболее примечательные черты биографии пророка, которые были приписаны Еноху в славянском апокалипсисе — это образ лица созерцателя, овеянного славой, и его встреча с дланью Божьей во время его преображения. Далее мы попытаемся исследовать судьбу этих двух мотивов в тексте Второй книги Еноха.

Сияющее лицо патриарха

Из славянского апокалипсиса мы узнаем, что видение Лица Божьего имело решающее воздействие на внешний вид Еноха. Пронизанное Божественным светом, его тело претерпевает необратимые, радикальные перемены. В этом драматическом описании светоносной метаморфозы патриарха во время его встречи с Божеством, мы находим важную деталь, которая связывает преображение Еноха

198 A. Orlov, “Ex 33 on God’s Face: A Lesson from the Enochic Tradition,” *SBLSP* 39 (2000) 130–47.

с аналогичным рассказом о Моисее в библейской книге Исход. Так, в 37-й главе Второй книги Еноха говорится о необычной процедуре, которой подвергается лицо вознесшегося патриарха на последнем этапе его беседы с Господом. Повествование сообщает о том, что Господь призвал одного из верховных ангелов для того, чтобы охладить лицо Еноха. Этот грозный ангел был хладным даже на вид: он был как снег, и руки его были холодны, как лед. Своими ледяными дланями он и остудил лицо патриарха.[199] Указание на устрашающее огненное сияние, исходившее от лика Еноха после его встречи с Господом, представляет собой прямую параллель истории о сияющем лице Моисея после его пребывания на горе Синай, описанной в 34-й главе Книги Исход.

Книга Исход 34:29–35 следующим образом изображает Моисея после Его встречи с Господом на великой горе:

> Когда сходил Моисей с горы Синая, и две скрижали откровения были в руке у Моисея при сошествии его с горы, то Моисей не знал, что лице его стало сиять лучами от того, что Бог говорил с ним. И увидел Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лице его сияет, и боялись подойти к нему. И призвал их Моисей, и пришли к нему Аарон и все начальники общества, и разговаривал Моисей с ними. После сего приблизились все сыны Израилевы, и он заповедал им все, что говорил ему Господь на горе Синае. И когда Моисей перестал разговаривать с ними, то положил на лице свое покрывало. Когда же входил Моисей пред лице Господа, чтобы говорить с Ним, тогда снимал покрывало, доколе не выходил; а выйдя пересказывал сынам Израилевым все, что заповедано было. И видели сыны Израилевы, что сияет лице Моисеево, и Моисей опять полагал покрывало на лице свое, доколе не входил говорить с Ним.

---

[199] “Но возва Господь от аггелъ своих старѣйших, грозна, постави у мене, и видѣние аггела того снѣгъ, а руцѣ его — лед, и устуди лице мое, зане не тръпяхъ страха, зноа огненаго.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.220.

Этот эпизод, вне всякого сомнения, и составляет библейский фон предания, которое мы находим во 37-й главе Второй книги Еноха, где лицо Еноха изображается сходным с ликом Моисея, которому приходилось скрывать исходившее от его лица сияние под покрывалом. Такой перенос "моисеева" мотива в ткань енохического предания здесь появляется впервые. Очевидно, что это смелое заимствование имело полемическое значение. Перенос на седьмого допотопного патриарха такой известной детали библейского повествования, без сомнения, сразу же ассоциировался у читателей с образом Моисея. Кроме того, это заимствование должно было показать читателям, что встреча Моисея с Божеством на горе Синай и светоносность его лица представляют собой всего лишь позднейшую, упрощенную имитацию изначального видения Бога допотопным патриархом Енохом, — откровения, которое состоялось в небесах, а не как у Моисея, — на земле.

Полемическое присвоение созерцателю мотива прославленного лица Моисея не ограничивается во Второй книге Еноха только историей "хладного" ангела, но находит место и в других частях книги. Так, согласно славянскому апокалипсису, несмотря на ангельское "охлаждение" в небесах, лицо Еноха все же сохранило свою прославленную природу — более того, оно даже получило способность дарить славу другим людям. Так, во *2 Ен.* 64:2, мы узнаем о том, что народ земли просит преображенного Еноха о благословении, чтобы и они могли быть прославлены перед Его лицом.[200] Эта тема преображающей силы облика патриарха тоже имеет явственно полемический оттенок.

Тема осенения созерцателя светом очень важна для обсуждаемой нами связи между традицией Еноха и тра-

[200] См. *2 Ен.* 64: " И сниде ся до двою тысящь муж, и приидоша до мѣста Азуханъ, идѣже бяше Енох и сынови его, и старци людстѣи, и целоваше Еноха, глаголюще: 'Благословенъ есть Господеви, Царю Вѣчному, нынѣ благослови люди своя и прослави на лици Господни, яко тя избра Господь повѣдателя, отяти грѣх нашихъ.'" Навтанович, "Книга Еноха," 3.228.

дицией Метатрона. Здесь не нужно забывать, что заимствование образности, связанной с Моисеем, авторами Второй книги Еноха, служит важным концептуальным шагом для дальнейшего развития повествований о Енохе-Метатроне, особенно тех, которые воспроизведены в так называемых "дополнительных главах" *Сефер Хейхалот*.[201] В этих главах темы света лица Моисея и светоносного лика Метатрона также полемически сопоставляются. Из *3 Ен.* 15В мы узнаем о том, что никто иной как Енох-Метатрон, лицо которого в этом же произведении ранее уже было преображено в огонь, первым говорит Моисею о его сияющем лике:

> Однажды Метатрон, Владыка Божьего Присутствия, сказал Моисею: "Сын Амрама, не бойся! Ибо Бог благоволит тебе. Спрашивай, чего пожелаешь, доверчиво и твердо, ибо свет сияет от кожи лица твоего с одного конца света до другого."[202]

Таким образом, здесь Моисей оказывается своего рода копией, всего-навсего имитирующей своего великого небесного наставника — Еноха-Метатрона, лицо и тело которого были преображены в сияющий огонь задолго до восхождения пророка на гору Синай.

Десница Господня

Вполне возможно, что новая образность, перенесенная на Еноха в славянском апокалипсисе, восходит не только к библейскому повествованию о восхождении Моисея на гору Синай, но и к связанным с ним внебиблейским

---

[201] О критике теории "дополнительных глав" *Сефер Хейхалот* см. P. Schäfer, "Handschriften zur Hekhalot-Literatur," in: P. Schäfer, *Hekhalot Studien* (TSAJ, 19; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988) 228–29; idem., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur,* 1.LI.

[202] *3 Ен.* 15В:5. Alexander, "3 Enoch," 1.304.

историям, в которых преображение великого пророка описывается гораздо подробнее. Авторы Второй книги Еноха, здесь, по-видимому, тщательно следовали богословскому развитию истории главного духовного соперника седьмого допотопного патриарха, как завороженные, так и настороженные эволюцией образа Моисея. Знакомство авторов енохической литературы с внебиблейскими повествованиями о Моисее доказывается рассмотрением мотива десницы Божьей в котором длань Божества описывается как объемлющая и защищающая созерцателя во время его встречи с Господом в вышних.

В 39-й главе Второй книги Еноха патриарх сообщает детям, что во время его видения Божьей Славы Господь опекал его своей десницей. Длань описывается как нечто невообразимое огромных размеров, заполняющее собой небо:

> Вы бо слышите глаголы моя из устъ моих, точно здана вамъ человѣка, аз же слышах от устъ Господень, огненъ, яко уста Господня пещь огнена, и глаголы его пламы огненый исходя. Вы же, чада моя, видите лице мое, подобно вама здана человѣка, аз же видѣх лице Господне, яко желѣзо от огня раждеженно, искры отпущающи. Вы бо зрите очию точна вамъ здана человѣка, аз же зрѣх очию Господню, яко луча солнца свѣтяще ся, ужасающи очи человѣку. Вы же, чада, видите десницу мою, помавающи вамъ — равна творена вамъ человѣка, аз же видѣх десницу Господню, помавающи ми — исполняющи небо. Вы же видите объятие тѣла моего, подобна вашему, аз же видѣх объятие Господне, безмѣрно, беcприкладно, емуже нѣсть конца.[203]

[203] “Вы слышите слова мои из уст моих, созданного, подобно вам, человека, я же слышал (слова) из уст Господа, огненных, ибо уста Господа, как печь огненная, и слова его, (как) пламя огненное исходят. Вы, чада мои, видите лицо мое подобно вам созданного человека, я же видел лицо Господа, подобное раскаленному огнем железу, испускающему искры. Вы видите глаза подобно вам, созданного человека, я же видел очи Господа, светящиеся, как лучи солнца, приводящие глаза человеческие в трепет. Вы, дети, видите руку мою, подающую вам знаки — (руку) равного вам сотворенного человека, я же видел руку Господа, подающую знак мне — заполняющую небо. Вы видите охват тела моего, подобного вашему, я же видел пространственность

Тема десницы Божьей, помогающей созерцателю во время его видения Лица, напоминает рассказ о Моисее из Книги Исход 33:21-23. Там Божество тоже обещает пророку защитить его Своей рукой во время встречи с Ликом Божьим — *Паним*:

> И сказал Господь: вот место у Меня, стань на этой скале; когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо.

Есть и другой, ранний рассказ о Моисее, в котором тоже упоминается мотив длани Божьей, помогающей созерцателю. Так, *Эксагоге* Иезекииля Трагика упоминает, что во время видения Славы пророком преславное Божество, восседавшее на престоле, призвало его своей десницей (δεξιᾷ δέ μοι ἔνευσε).[204]

Примечательно то, что описание во Второй книге Еноха ближе к тому изводу предания, который мы видим у Иезекииля Трагика, чем к рассказу в библейской Книге Исход: поскольку Трагик упоминает десницу Божества в качестве передающей благословение созерцателю. В приведенном пассаже из славянского апокалипсиса также упоминается десница Господа. В краткой редакции Второй книги Еноха в описании длани Божьей употреблен термин "помавающи," который близко соответствует греческому термину из *Эксагоге* Иезекииля Трагика.

Терминологическая близость текста Иезекииля Трагика и Второй книги Еноха позволяет предположить, что авторы славянского апокалипсиса, развивая тему длани Божьей, опирались не только на предания библейской Книги Исход, но и на более развитые представления о видении Моисея, сходные с теми, которые мы видим у Иезекииля Трагика.

Господа, безграничную и несравнимую, которой нет конца." Навтанович, "Книга Еноха," 3.220-221.

[204] H. Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) 54.

Хотя описание во Второй книге Еноха очень напоминает пассаж из *Эксагоге* Иезекииля Трагика, славянский апокалипсис предлагает еще более разработанный и утонченный вариант мистической образности, которая обнаруживает более тесные параллели с символикой традиции *Меркавы*. В частности, здесь важной деталью является описание длани Божьей, изображенной в виде "заполняющей небо" (слав. исполняющи небо) — такое описание напоминает нам о языке повествований *Шиур Кома*, в которых Метатрон открывает рабби Ишмаэлю и рабби Акиве знание исполинских частей Тела Божия, частей, часто изображаемых, как заполняющих небо. Как отмечалось выше, традиция описания Божественного Тела в славянском апокалипсисе не может быть полностью понята без анализа аналогических сравнений между телом Еноха и телом Господа, описанных в 39-й главе Второй книги Еноха. Эти изображения напоминают нам о повествованиях, найденных в литературе *Хейхалот* и *Шиур Кома*, где Енох-Метатрон сам часто изображается в качестве обладателя исполинского тела.

Мотив длани Господа, занимающий важное место в славянском апокалипсисе, не был забыт и в поздних текстах *Меркавы*, в одном из которых говорится о том, что "рука Божия почивает на главе Юноши, именуемого Метатроном."[205] Мотив десницы Божьей, помогающей Еноху-Метатрону во время его небесного преображения, налицо и в *Сефер Хейхалот*, где он появляется в форме предания, очень близкого свидетельствам как *Эксагоге* Иезекииля Трагика, так и Второй книге Еноха. В *Synopse* §12 Метатрон говорит рабби Ишмаэлю, что при преображении его тело приобрело поистине исполинский облик, по широте и долготе сопоставимый со всем миром. Далее говорится о том, что во время этого вселенского преображения тела тайнозрителя Бог "возложил руку Свою" на вознесшегося патриарха.[206] Здесь, как и в славянском

---

[205] *Synopse* §384.

[206] Alexander, "3 Enoch," 1.263.

рассказе, рука Божества подчеркивает связь между телом созерцателя и телесностью Бога.

В *Сефер Хейхалот* образность руки Божьей также является окрашеной преданием о Моисее. В *Synopse* §68 Енох-Метатрон открывает рабби Ишмаэлю ипостасную десницу Божию, которой "были сотворены 955 небес." Это первоначальное описание длани Божьей далее в тексте (*Synopse* §§68–69)[207] оказывается включенным в тщательно разработанный набор отсылок к Моисею, которому, согласно нашему тексту, тоже была однажды открыта могущественная длань Божия. Автор *Книги Чертогов* напоминает своим читателям о пассаже из Книги пророка Исайи 63:12, где описывается, как Божество влагает Свою славную десницу в руку Моисея, и другие подобные же библейские упоминания о пророке. Интересно то, что, хотя имя пророка упоминается в тексте шесть раз, о его преображенном облике ничего не говорится. И это вполне оправдано, так как основной герой повествования — совсем не Моисей, а вознесшийся патриарх, который и открывает визионеру тайны длани Божьей.

Более того, в *Synopse* §§77–80[208] сам Енох-Метатрон понимается имплицитно как ипостасная длань самого Божества. В этом повествовании вознесшийся патриарх изображен в качестве помогающей руки Божьей: с помощью этой руки Бог передает Тору Моисею и защищает его от нападок недружелюбных ангельских Стражей.

После вышеприведенного краткого анализа полемических заимствований традиций Моисея следует вернуться к отрывку о "людях веры" из 48-й главы *Сефер Хейхалот*, где Енох-Метатрон изображается носителем более высокого откровения, нежели сын Амрама.

Как я уже говорил, является очевидным то, что главный момент полемической стратегии в 48-й главе Третьей книги Еноха — это утверждение превосходства Еноха-Метатрона, в качестве изначального подателя

---

207 *3 Ен*. 48A.

208 *3 Ен*. 48D.

Торы Моисею, который, в свою очередь, является только одним из временных хранителей этого енохического откровения. В этом контексте логично предположить, что полемика о первичности енохического откровения перед Торой Моисея также может быть найдена уже во Второй книге Еноха, — произведении, которое во многих отношениях предвосхищает богословие *Сефер Хейхалот*, и в котором тоже можно найти сходное обозначение загадочного сонма "людей веры," мистического сообщества, которому и будут вручены в конце времен енохические книги.

Откровение Еноха

Тема откровения Еноха, как открытой альтернативы Торе Моисея, широко представлена в главах 24-32 славянской книги Еноха. В этих главах перед читателем развертывается длинное повествование, в котором Бог открывает вознесшемуся патриарху тайны семи дней творения. Божество изображается в виде диктующего Своему небесному писцу, патриарху Еноху, историю творения, во многом похожую на первые главы Моисеевой Торы. Так Господь начинает повесть с известных слов: "В начале":

> Преже, даже все не бысть испръва, еликоже сотворих от небытиа в бытие, и от невидимих въ видѣнии, и аггелом моимъ не възвестих тайны моеа, ни повѣдах имъ съставлениа их, ниже бесконечныа моа и неразумныа разумѣша твари, — и тебѣ възвѣщаю днесь.[209]

[209] "Прежде, когда не было всего в начале, что я сотворил из небытия в бытие, и из невидимого в видимое, и ангелам моим не возвестил я тайны моей, и не поведал им о создании (всего), и не постигли (они) бесконечного моего и непостижимого творения, — тебе же возвещаю ныне." Навтанович, "Книга Еноха," 3.214-215.

Хотя первая строка приведенного рассказа напоминает начало Торы Моисея, само изложение процесса творения довольно сильно отличается от традиционного варианта, описанного в библейской Книге Бытия. Енохическая история включает в себя уникальные детали первоначального устройства мира и творения человечества, которые полностью отсутствуют в библейском тексте. Хотя авторы енохических текстов пытаются сохранить структурный контур повествования Книги Бытия, выстраивая свой рассказ вокруг семи дней творения, сюжет оказывается значительно расширен новыми таинственными подробностями и неведомыми в Библии персонажами, среди которых можно найти, например, таких участников сотворения мира, как мистические эоны Адоил и Арухаз.[210] Структура такого расширенного повествования по сравнению с библейским образцом порой выглядит нелепо и непропорционально. Но составители этой особой версии возникновения мира все же пытаются сохранить знакомый строй истории, известной нам из Торы Моисея. Создается такое впечатление, словно интенции авторов направлены на создание уникальной альтернативы библейской Книге Бытия, сопряженной с необходимостью переделать по-своему наиболее существенную часть откровения Моисея. Енохические авторы, таким образом, попытаются предложить свою версию всем известного

[210] "Умышле же поставити основание, створити тварь видиму. Повелѣх въ преисподних, да взыдетъ едино невидимых видимо. Изыде Адоилъ, превелики зѣло, и смотрих его, и се то имый въ чревѣ вѣка великаго. И рѣх аз к нему: 'Раздруши ся, Адоилъ, и буди видимое разрѣшаемое ис тобе.' И разрѣши ся, и изыде из него великый вѣкъ, а тако носяща всю тварь, юже азъ хотѣх сотворити. И видѣх, яко благо. И поставих себѣ прѣстолъ, и сѣдох на немъ, свѣтови же глаголахъ: 'Взыди ты выше и утвръди ся, буди основание вышнимъ.' И нѣсть превыше свѣта ино ничтоже.И узрѣх, восклоних ся от прѣстола моего, и возвах во преисподних второе их — изыдете от невидимыхъ твердь и видимо. Изыде Арухазъ с твердию, тяжекъ и чрънъ зѣло. И видѣх, яко лѣпо. И рѣх к нему: 'Сниде ты долу, и утвръди ся, и буди основание долнимъ.' И сниде, и утвръди ся, и бысть основание долнимъ. И нѣсть подо тмою иного ничтоже." Навтанович, "Книга Еноха," 3.216.

древнего откровения, утверждая, что их вариант является еще более древним. Их конечной целью является попытка представить это откровение с допотопной енохической точки зрения, чтобы таким образом утвердить первичность этого текста по сравнению с тем, который был дарован много веков позже Моисею на горе Синай.

Также важно отметить, что, в отличие от повествований Первой книги Еноха, в славянском апокалипсисе Бог не просто открывает созерцателю астрономические сведения или предупреждает о грядущем суде, но передает ему откровение структурно и текстуально организованное так же, как Тора Моисея. Способ восприятия откровения тоже отличается от ранних енохических произведений, ибо здесь откровение не просто получено созерцателем через сны, наподобие видения библейской истории в *Апокалипсисе Животных*, но является непосредственно продиктовано Самим Богом.

Главы, следующие за рассказом о творении во *2 Ен.* 24-32, также важны для нашего обсуждения, поскольку они приоткрывают для нас будущую роль и функцию этой енохической версии, альтернативной первым главам Торы Моисея. Из 33-й главы Второй книги Еноха мы узнаем, что откровение, записанное Енохом, будет передаваться из поколения в поколение и не исчезнет до конца времен.[211] Главы 34-35 продолжают тему рукопи-

---

[211] "Положи умъ свой, Еноше, и познай глаголющаго ти, и возми книги, яже написа. И даю ти Сѣмеила и Расуила, възведшая тя ко мнѣ, и сниди на землю и скажи сыномъ своимъ, елико глаголахъ к тобѣ, елико видѣхъ от нижняго небесѣ и до прѣстола моего, — вся воинества аз сотворихъ, нѣсть противя ся мнѣ или не покоряа ся, и вси покаряют ся моему единовластию и работаютъ моей единой власти. И вдай же имъ книги рукотворениа твоего, и почтутъ и познаютъ Творца ихъ, и разумѣют и тѣ, яко нѣсть творца иного развѣе мене. И раздай книги рукописаниа твоего чадомъ и чаду чадомъ, и поучи ужики и род в род. Яко дам ти ходатаа, Еноше, архистратига моего Михаила, зане рукописание твое и рукописание отець твоих и Адама и Сифа не потребят ся до вѣка послѣдняго, яко аз заповѣдах аггеломъ Ариоху и Мариоху, яже поставих на земли хранити ю и повелевати временным, да снабдятъ рукописание отець твоих, да не погибнетъ в

саний патриарха. Мотив енохических книг связан здесь с указаниями на ярмо и заповеди: сообщив созерцателю, что его произведения не погибнут во время грядущего потопа, Бог напоминает ему об испорченности людей, которые отвергли Божественные "заповеди"[212] и не желают нести "ярмо," возложенное на них Божеством. Интересно, что сами эти термины, — "ярмо" и "заповеди," — продолжают общую тему всего текста. Исследователи уже отмечали, что термин "ярмо" закреплен в данном случае за Торой. Силия Дойч утверждает, что "слово *ярмо* указывает на Тору, так как оно идет в паре со словом заповеди."[213] Также Дойч отмечает, что эта же тема развивается далее во *2 Ен.* 48:9, где говорится об учении, полученном Енохом и переданном в книгах откровения:[214]

> Нынѣ, чада моя, положите мысль на сердцех ваших и внушите глаголы отца вашего, елико же вѣщаю к вамъ — от устъ Господень. Възмите книги сиа — книгы рукописаниа отца вашего, и почитайте их, и в них познаите дѣла Господня, яко нѣсть развѣ Господа единаго, иже поставилъ основаниа на безвѣстных, протяглъ небеса на невидимых, землю поставил, на водах основал ю на непостойных, иже бесщисленую тварь створи единъ (кто ищелъ пръсть земную или пѣсокъ морскый, или капля облачныи?), иже землю и море спряглъ неразрѣшенами узами, иже неразумную лѣпоту от огня исѣкохъ и украсилъ небо, иже от невидимых въ видении всяческых створи, самъ невидимъ сый. И раздайте книги сия чадомъ своимъ и чада чадомъ. И вся ужики ваша, и вси роды вашы, иже смыслятъ и боят ся Господа, и приимутъ я, и годѣ будетъ имъ паче всякого брашна блага, и прочтутъ, и преложат ся к ним! А несмыслении, не разумѣющеи Господа, не приимутъ, но отвръгут ся, отягчит

будущий потопъ, иже азъ творю в родѣ твоемъ." Навтанович, "Книга Еноха," 3.216–218.

212 "заповеди моя." Соколов, "Материалы и заметки по старинной славянской литературе," 34.

213 C. Deutsch, *Hidden Wisdom and the Easy Yoke: Wisdom, Torah and Discipleship in Matthew 11.25-30* (JSNTSS, 18; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987) 116.

214 Deutsch, *Hidden Wisdom and the Easy Yoke*, 116.

бо иго ихъ. Блаженъ, иже понесетъ иго их, притягнетъ е, яко обрящетъ е въ день Суда Великаго.[215]

В этом отрывке автор славянского апокалипсиса также связывает писания патриарха с подобным "ярму" термином "иго,"[216] которое выступает здесь в качестве синонима новой Торы — Торы Еноха.

Заключение

Исследование полемических взаимоотношений между енохическими преданиями и традициями Моисея в славянском апокалипсисе показывает, что нам нет больше

[215] "Ныне же, чада мои, запечатлейте в душах своих и внемлите словам отца вашего, (ибо) то, что говорю вам — от уст Господних. Возьмите книги эти — книги, написанные рукой отца вашего, и прочтите их, и из них узнаете дела Господа, и что нет никого, кроме Господа единого, Который поставил основания на неведомом, и простер небеса над невидимым, землю поставил, на водах ее основав непостоянных, который бесчисленную тварь сотворил Один (а кто (может) сосчитать пыль земную или песок морской, или капли в облаках?), Который землю и море соединил нерушимыми узами, который немыслимую красоту из огня высек и украсил небо, который из невидимого в видимое все сотворил, Сам будучи невидимым. Раздайте эти книги чадам своим и чадам чад. И все близкие ваши, и все родные ваши, которые знают и боятся Господа, да примут их, и да будут они им нужнее всякой пищи благой, и да прочтут и будут верны им! А неразумные, не знающие Господа, (которые) не примут их, но отвергнут, тем отягчат бремя свое. Блажен, кто понесет бремя (книг этих), примет его, ибо обретет тот в день Суда Великого." Навтанович, "Книга Еноха," 3.224–225.

[216] Как мы видим, *2 Ен.* 34 и *2 Ен.* 48 используют разные термины. *2 Ен.* 34 использует "ярмо" и *2 Ен.* 48 использует "иго." Но оба слова семантически очень схожи. Словарь Срезневского соотносит оба термина (ярмо и иго) с греческим ζυγός и латинским *iugum*. И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам* (3 тома.; С.-Петербург, 1883–1912) 1.1019 и 3.1663. Словарь Бархударова также рассматривает эти два термина как синонимы. С.Г. Бархударов, *Словарь русского языка XI-XVII в.в.* (Москва: Наука, 1975) 6.78-79; См. также J. Kurz, ed., *Slovnik Jazyka Staroslovenskeho* (*Lexicon Linguae Palaeoslovenicae*) (4 vols.; Prague: Akademia, 1966) 1.703.

нужды следовать совету Дейвида Гэлперина, пытаясь найти исток состязания Моисея и Еноха-Метатрона в раввинистических свидетельствах круга *Шавуот*. Как мы видим, уже в текстах периода Второго Храма, а именно, во Второй книге Еноха, авторы енохической традиции старались изобразить Моисея в качестве позднейшей имитации Еноха-Метатрона, а его дар — как вторичное откровение по сравнению с тем, которое седьмой патриарх получил еще до Потопа. Отрывок из *Сефер Хейхалот* 48D:10 также отражает это длительное “соперничество” между Моисеем и Енохом. Но, по сравнению с авторами Второй книги Еноха, задача авторов круга литературы Чертогов оказывается более сложной — ведь они не могли просто переписать Тору Моисея, при этом не упомянув единым словом великого пророка, как это сделали енохические авторы славянского псевдоэпиграфа. Им нужно было сделать следующий важный шаг, а именно, согласовать два откровения: Еноха и Моисея. Вот почему в их варианте “люди веры” и стали конечным звеном в уже установленной традицией раввинистической череды хранителей Торы — учителей, мудрецов и пророков.



“Без Меры и Без Подобия”: Предания о Божественном Теле во Второй книге Еноха*

Вводные замечания

В одной из своих книг[217] Гершом Шолем затрагивает вопрос происхождения терминологии характерной для иудейской мистической традиции *Шиур Кома* (евр.: שיעור קומה). В этих произведениях рассказывается о видениях двух мистиков, рабби Ишмаэля и рабби Акивы, получивших от верховного ангела Метатрона откровения об “измерениях Тела,” представленные в этих рассказах как антропоморфное описание Божества, сопровождающееся упоминанием Его тайных имен и указанием на огромные части Его Тела.[218] Хотя бо́льшая часть свидетельств о традиции *Шиур Кома* сохранилось в поздних иудейских памятниках, Шолем считает,[219] что появление взглядов, характерных для *Шиур Кома* следует датировать не позднее II века н. э. Как доказательство этого раннего датирования, Шолем указывает на один пассаж из Второй книги Еноха, иудейском апокалипсисе, написанном, по-видимому, в I веке н. э., который, по его мнению, содержит наиболее раннее употребление

* Перевод с английского языка выполнен Николаем Селезневым по следующей публикации: A. Orlov, “‘Without Measure and Without Analogy:’ *Shiᶜur Qomah* Traditions in 2 (Slavonic) Enoch,” *Journal of Jewish Studies* 56 (2005) 224–244.

217 G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah* (New York: Schocken, 1991) 29.

218 G. Scholem, *Origins of the Kabbalah* (Princeton: Princeton University Press, 1990) 20.

219 Ibid., 20.

терминологии, характерной для преданий *Шиур Кома*. Этот пассаж находится в 39-й главе Второй книги Еноха, где Енох, патриарх допотопного периода, рассказывает своим детям о видении Господа, встреча с которым произошла во время его небесного путешествия. Енох описывает облик Господа как человекоподобный образ ужасающих размеров:

> Вы бо слышите глаголы моя из устъ моих, точно здана вамъ человѣка, аз же слышах от устъ Господень, огненъ, яко уста Господня пещь огнена, и глаголы его пламы огненый исходя. Вы же, чада моя, видите лице мое, подобно вама здана человѣка, аз же видѣх лице Господне, яко желѣзо от огня раждеженно, искры отпущающи. Вы бо зрите очию точна вамъ здана человѣка, аз же зрѣх очию Господню, яко луча солнца свѣтяще ся, ужасающи очи человѣку. Вы же, чада, видите десницу мою, помавающи вамъ — равна творена вамъ человѣка, аз же видѣх десницу Господню, помавающи ми — исполняющи небо. Вы же видите объятие тѣла моего, подобна вашему, аз же видѣх объятие Господне, безмѣрно, бесприкладно, емуже нѣсть конца.[220]

В своем комментарии на этот отрывок Шолем обращает внимание читателя на выражение "объятие тѣла моего" и отмечает, что Абрахам Кахана в своем переводе Второй книги Еноха на еврейский[221] передал это высказывание

[220] "Вы слышите слова мои из уст моих, созданного, подобно вам, человека, я же слышал (слова) из уст Господа, огненных, ибо уста Господа, как печь огненная, и слова его, (как) пламя огненное исходят. Вы, чада мои, видите лицо мое подобно вам созданного человека, я же видел лицо Господа, подобное раскаленному огнем железу, испускающему искры. Вы видите глаза подобно вам, созданного человека, я же видел очи Господа, светящиеся, как лучи солнца, приводящие глаза человеческие в трепет. Вы, дети, видите руку мою, подающую вам знаки — (руку) равного вам сотворенного человека, я же видел руку Господа, подающую знак мне — заполняющую небо. Вы видите охват тела моего, подобного вашему, я же видел пространственность Господа, безграничную и несравнимую, которой нет конца." Навтанович, "Книга Еноха," 3.220–221.

[221] A. Kahana, "Sefer Hanok B," *Ha-sefarim ha-hitsonim le-Torah, le-Nevi'im, le-Khetuvim ve sha'ar sefarim hitsonim* (Tel Aviv: Hotsa'at Mekorot, 1936–37) 102–41.

как *shi^c^ur qomati*.[222] Шолем затем предполагает, что несмотря на то, что известные раввинистические тексты, говорящие о традиции *Шиур Кома* датируются поздним временем, употребление терминологии, характерной для преданий *Шиур Кома* можно усмотреть уже в этом рассказе, содержащемся в 39-й главе Второй книги Еноха, где седьмой патриарх говорит о безмерном облике Божества.

Предположение Шолема достаточно ценно[223] и заслуживает серьезного внимания, поскольку еще несколько дополнительных черт в вышеупомянутом повествовании Второй книги Еноха также указывают на образность, характерную для традиции *Шиур Кома*. Так, в этом славянском апокалипсисе Енох описывает своим детям гигантскую руку Господню, которая наполняет небеса. Это описание напоминает образность преданий *Шиур Кома*, в которых Енох-Метатрон сообщает рабби Ишмаэлю и рабби Акиве об огромных конечностях Божества, наполняющих небеса. Последовательность уподоблений тела Еноха Телу Господа во Второй книге Еноха 39:3–6 тоже не выглядит случайной, поскольку в поздних преданиях традиции *Меркавы* Енох-Метатрон сам часто изображается обладающим гигантским телом. Более того, некоторые из этих преданий представляют Метатрона как своего рода меру Божественного Тела.

Замечания Шолема, касающиеся значимости пассажа из 39-й главы Второй книги Еноха, весьма существенны для понимания истории ранней иудейской мистики, однако его анализ проблемы в целом недостаточен, поскольку он, сосредоточившись на указанном пассаже, не рассматривает более широкий контекст отмеченного

---

222 Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, 29.

223 Итхамар Грюнвалд поддерживает мнение Гершома Шолема о том, что выражения, встречающиеся в 39-й главе Второй книги Еноха, являются свидетельствами проявления традиции *Шиур Кома*. См. I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU, 14; Leiden: Brill, 1980) 213.

им выражения. Дополнительное внимание следовало бы также уделить связям с другими описаниями Еноха, встречающимися в славянском апокалипсисе, которые напоминают изображения Метатрона в традиции *Шиур Кома*. Более того, нам представляется, что предания о Божественном Теле не сводятся в данном тексте только к фигуре Еноха, но объемлют еще одно важное действующее лицо — прародителя Адама. Изображение Адама в его состоянии до грехопадения, находящееся в пространной редакции Второй книги Еноха, обнаруживает захватывающие черты сходства с поздними рассказами из традиции *Шиур Кома*. Сохраняя в поле зрения эти две важнейшие фигуры рассматриваемого славянского апокалипсиса, настоящее исследование направлено на рассмотрение роли Адама и Еноха в более широком контексте преданий о Божественном Теле.

Предание об Адаме во Второй книге Еноха

Прежде чем приступить к исследованию преданий о Божественном Теле, представленных в рассматриваемом славянском апокалипсисе, необходимо сделать небольшой экскурс в цикл легенд об Адама, отраженный во Второй книге Еноха. Это повествование, по-видимому, создает отчасти полемический контекст, в котором появляются и разворачиваются предания о Теле Бога.

История Адама занимает в славянском апокалипсисе довольно значительное место. Рассказы о сотворении прародителя и его падении находятся во всех трех главных разделах книги.[224] Там Адам изображен славным ангелоподобным существом, предназначенным Богом быть господином земли, но павшим и не исполнившим определения Создателя. Бóльшая часть материалов, по-

---

[224] *2 Ен.* 30:8–32:2; 33:10; 41:1; 42:5; 44:1; 58:1–3; 71:28.

священных Адаму, принадлежит пространной редакции, но и в краткой редакции тоже присутствует ряд важных свидетельств, относящихся к этой традиции. Наличие материалов, связанных с Адамом, в обеих редакциях и их значимость для всего богословского замысла данного славянского апокалипсиса побуждают исследователя сделать заключение, что они не являются поздними интерполяциями, но, напротив, принадлежат к исходной композиции этого текста.

Следует отметить, что столь внушительное по своей значимости присутствие материалов, связанных с Адамом, в тексте ранней традиции Еноха достаточно необычно. Так, в раннем своде преданий, связанных с именем седьмого допотопного патриарха, собранных в Первой книге Еноха, легенды об Адаме не играют большого значения, и сводятся лишь к нескольким незначительным упоминаниям.[225] Более того, образ Адама в Первой книге Еноха, довольно сильно отличается от того, как он представлен в рассматриваемом славянском апокалипсисе. Так, например, в упоминаниях об Адаме находящихся в Первой книге Еноха ничего не говорится о вознесенном положении праотца.

Скромная роль, отводимая Адаму в ранних памятниках традиции Еноха, может быть объяснена тем фактом, что эти две традиции — одна, связываемая с именем Первочеловека и другая, ассоциируемая с седьмым допотопным патриархом, — подчас находились в полемическом противостоянии друг с другом,[226] особенно, в вопросах, касающихся понимания происхождения зла в мире.[227] С этой точки зрения, принимая во внимание

---

[225] См. *1 Ен.* 32:6; 37:1; 60:8; 69:9–11; 85:3; 90:37–38.

[226] См. M. Stone, “The Axis of History at Qumran,” *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon and M. E. Stone; STDJ, 31; Leiden: Brill, 1999) 133–49; J. C. Reeves, *Exploring Early Jewish Mythologies of Evil* (forthcoming).

[227] В традиции, связываемой с именем Еноха, понимание происхождения зла основано на истории о Стражах и Исполинах, где падшие ангелы

противостояние адамической и енохической традиций, может показаться, что такое значительное присутствие материалов, связанных с Адамом, во Второй книге Еноха представляет собой чужеродное явление, привнесенное в оригинальное повествование гораздо позже, в процессе передачи и бытования текста в христианской среде. Однако более внимательное изучение текста славянского памятника показывает, что наличие в нем преданий об Адаме не является ни внешним, ни случайным, но представляет собой естественную составляющую текста, концептуально важную для общего богословского содержания этого апокрифа. Представляется, что смысл присутствия значительного материала, связанного с Адамом, во Второй книге Еноха может быть объяснен через рассмотрение особого образа Еноха, представленного в данном тексте.

Исследователями ранее уже было отмечено, что описание фигуры Еноха, как оно дано в различных частях Второй книги Еноха, выглядит более проработанным, чем это можно обнаружить в ранних трактатах Первой книги Еноха. Здесь впервые традиция пытается изобразить Еноха не только человеческим существом, взятым на небо и преобразившимся в ангела, но также особым небесным существом, вознесенным над ангельским миром. В этом стремлении можно усмотреть истоки формирования еще одного образа Еноха, весьма отличного от облика, характерного для ранней традиции связанной с его именем, который значительно позже получил развитие в мистике *Меркавы* — концептуальной фигуры верховного ангела Метатрона, “Владыки Присутствия.” Возможно, поэтому, предания о вознесенном положении Адама были введены во Вторую книгу Еноха, впервые в енохической традиции,

растлевают человечество, передавая ему запрещенные небесные тайны. Адамова же традиция истоки зла видела в противлении Богу Сатаны и в нарушении заповеди Адамом и Евой в Эдеме.

для того, чтобы усилить значимость особого положения седьмого патриарха допотопной эпохи.[228]

Особый статус праотца в его состоянии до грехопадения как архетип вознесенности человечества, по-видимому, служит в данном славянском апокалипсисе моделью конструирования новой над-ангельской идентичности Еноха.[229] Во Второй книге Еноха этот седьмой патриарх

---

[228] В 1987 Моше Идель опубликовал статью, в которой он рассматривал роль преданий, связанных с именем Адама, в формировании образа Еноха как верховного ангела Метатрона. Хотя исследование Иделя базируется в основном на поздних раввинистических письменных памятниках, оно, тем не менее, показывает, что уже в некоторых псевдоэпиграфических повествованиях Енох предстает как светоносное соответствие Адаму, который вновь обрел ту изначальную славу Первочеловека, которая была утрачена праотцом, вследствии его грехопадения в Эдеме. Идель предполагает, что преображение Еноха, его одеяние светом, описываемое в 22-й главе Второй книги Еноха, возможно, также отнести к той же традиции, понимающей это преображение как возвращение к утраченному Адамом положению и его светоносности. Идель отмечает, что, насколько нам известно, "Енох — это единственный из живших людей, о ком мы знаем, что для него были созданы светоносные облачения, напоминающие об утраченном Адамом облачении светом." M. Idel, "Enoch is Metatron," *Immanuel* 24/25 (1990) 220–240. Филип Александер в своем недавнем исследовании предлагает некоторые дополнения к гипотезе Иделя о формообразующей значимости преданий об Адаме в создании образа Еноха. Он указывает на ряд пассажей в раввинистической литературе, где говорится, что сверхестественное сияние небесной души Адама, отъятое от него вследствие согрешения, затем нашло свое воплощение в Енохе. Далее он отмечает, что "за этими пассажами уже просматривается концепция Метатрона как божественного существа, сначала воплотившегося в Адаме, а затем снова нашедшего свое воплощение в Енохе. Енох, усовершенствовавший себя в противоположность Адаму, согрешившему и павшему, возвращается в свою небесную обитель и занимает подобающее ему место в вышних, превыше высочайших ангелов ... Енох, таким образом, становится фигурой искупителя, вторым Адамом, через которого восстанавливается человечество." Alexander, "From Son of Adam to a Second God," 111.

[229] Кристфрид Бёттрих в своей книге *Adam als Microkosmos* (JU, 59; Berlin: Peter Lang, 1995) пытается исследовать предания о сотворении Адама из семи компонентов и о соответствии его имени четырем концам вселенной, о чем сообщается в 30-й главе Второй книги Еноха. К сожалению, исследование Бёттриха совершенно игнорирует полемический характер повествования об Адаме во Второй книге Еноха

допотопного периода приобретает совокупность ролей и качеств, которые повествование об Адаме этого славянского апокалипсиса ассоциируют с прародителем. Одно из таких переданных качеств — это традиция о вселенском теле Адама, предание которое очевидно сыграло решающую формативную роль в возникновении представления о Енохе как о мере и измерителе Божественного Тела, зафиксированного в рассматриваемом славянском письменном памятнике.

Телесность прародителя

Поздние иудейские памятники традиции *Меркавы* часто описывают Еноха-Метатрона, как обладающего телесностью вселенских масштабов. Один из примеров такого рода — 9-я глава Третьей книги Еноха,[230] произведения известного также под названием *Книга Чертогов* (*Сефер Хейхалот*), где описывается преображение патриарха Еноха в верховного ангела Метатрона. Согласно этому тексту, Енох-Метатрон во время своего небесного преображения “увеличивался и возрастал в размерах, пока не сравнялся в длину и широту с самим миром.”[231] В пре-

и его формообразующую значимость в создании образа вознесенного библейского патриарха в данном тексте. Вследствие этого Бёттриху не удается выявить подлинное значение преданий об Адаме в теологических построениях славянского апокалипсиса и распознать их роль, как полемического контекста в формировании традиций “Божественного Тела” во Второй книге Еноха.

[230] См. также: *3 Ен.* 48C:5-6: “Я возвысил его рост (קומתו) семидесятью тысячами фарсахов, [соделав его] превыше всякой высоты среди тех, кто велик ростом (בכל רומי הקומות). Я увеличил престол его величием Престола Моего. Я умножил славу его Славой Моей. Я обратил плоть его в пламенеющие огни, и все кости тела его (גופו) — в светящиеся угли. Я соделал вид очей его подобным виду свечений, и свет очей его — подобным свету неугасимому. Я соделал так, что лицо его сияло, подобно блистанию света солнца.” Alexander, “3 Enoch,” 1.312; Schäfer *et al.*, *Synopse*, 36–37.

[231] Alexander, “3 Enoch,” 1.263.

даниях традиции *Шиур Кома*[232] Енох-Метатрон также описывается подобным же образом; там, в частности, говорится, что “своим ростом Отрок наполнял мир[233] (והנער הזה קומתו מלא העולם).”[234]

Вопреки тому значительному месту, которое предания о космическом теле Еноха–Метатрона занимают в поздних памятниках традиции *Меркавы*, ранние материалы, связанные с именем Еноха, относящиеся к периоду Второго Храма, не говорят ничего о выдающихся измерениях тела вознесенного патриарха. Так, предания о Енохе, сохранившиеся в Первой книге Еноха, *Книге Юбилеев*, *Апокрифе Книги Бытия* и *Книге Исполинов*, не содержат никаких указаний на то, что тело Еноха было выдающихся размеров. В противоположность этому молчанию о выдающейся телесности Еноха, ряд ранних иудейских источников свидетельствует о традиционном представлении о том, что огромными размерами обладало тело другого библейского лица, прародителя Адама, и что таковым оно было до грехопадения праотца в Эдеме. Так, Филон Александрийский в *Quaestiones et Solutiones in Genesin* 1.32 сообщает о предании, в соответствии с которым “[у первых людей] ... было огромное тело и величие исполинов...”[235] Подобное же свидетельство находится в *Откровении Авраама*, иудейском произведении, созданном примерно во втором веке н. э. В 23-й главе *Откровения Авраама* дается описание ужасающей своей внушительностью телесности прародителей:

> ... и видѣхъ ту мужа велика зѣло въ высоту и страшна въ ширину, бесприкладна зракомъ, съплетшася съ женою

[232] См. Cohen, *The Shi^{c}ur Qomah: Texts and Recensions*, 159. См. также Cohen, *The Shi^{c}ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, 162.

[233] “Тело его — 30 000 000 фарсахов, и зовут его ‘Отрок.’” Cohen, *The Shi^{c}ur Qomah: Texts and Recensions*, 40–41.

[234] Schäfer et al, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, 162.

[235] Philo, *Questions and Answers on Genesis* (tr. R. Marcus; Cambridge/London: Harvard University Press/Heinemann, 1949) 19.

> яже и та сравняшеся мужесцѣмь зрацѣ и възрастѣ. И бѣсте стояща под единемъ садом едемьскимъ.[236]

Более того, в некоторых псевдоэпиграфических памятниках тело праотца изображается не просто как гигантское, но даже как сопоставимое по своим измерениям с Божественной Телесностью. Так, в некоторых из этих материалов описание облика Адама часто связывается с образом, пребывающей на Престоле антропоморфной фигуры, известной в т.н. "священническом источнике" и Иезекиилевой традиции как Божественная Слава — *Кавод*. Проведение такой связи может быть усмотрено в 30-й главе Второй книги Еноха, где образы традиции *Кавод* используются для описания состояния Адама до его грехопадения. В этом тексте прародитель назван "Вторым Ангелом," которому поручаются четыре особые звезды. Ярл Фоссум полагает,[237] что в свете той образности, которая засвидетельствована в других памятниках традиции Еноха, согласно которой, звезды иногда обозначают ангелов, поручение Адаму "четырех особых звезд" может быть указание на то, что Адам, подобно Богу, также имеет своих "Ангелов Присутствия" — четырех ангельских существ, служение которых состояло в пребывании у Престола Славы. Эта ангельская образность побуждает предполагать, что авторы Второй книги Еноха могли понимать фигуру Адама как пребывающее на престоле существо, подобное славному облику Самого Господа, Его Славы — *Кавод*.[238]

---

[236] B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes* (Semitica 31; Paris: Librairie Adrien-Maisonneuve, 1981) 88.

[237] J. Fossum, "The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis," *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag* (eds. H. Cancik, H. Lichtenberger, and P. Schäfer; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1996) 1.535, n. 39.

[238] Дополнительное свидетельство в пользу того, что во Второй книге Еноха Адам показан восседающим на престоле, заключается в утверждении текста, что Господь создал отверстые небеса, чтобы Адам мог видеть ангелов, воспевающих победную песнь. Эта под-

Завещание Авраама (Редакция А, 11:4) тоже свидетельствует о подобном восприятии, изображая “первозданного Адама” восседающим в конце времен на престоле у входа в рай: “И вне двух врат сего места они видели человека, сидящего на золотом престоле. И вид сего человека был ужасающ, подобен Владычнему.”[239] Здесь вновь Адам представлен как подобие Господней Славы — *Кавод*, т.е. как Божественный Образ, восседающий на Престоле.

Примечательно, что в грузинской, армянской и латинской версиях *Жития Адама и Евы,*[240] праотец описывается как тот, кому служат ангельские сонмы.[241] Предание об ангельском почитании Адама может также указывать на связь с образностью традиции *Кавод*, в которой основное служение ангельских множеств в небесном Царстве понимается как почитание пребывающей на Престоле Славы.

Некоторые неортодоксальные течения в раннем христианстве, тесно связывавшие свое учение с преданиями о Сифе и Адаме, также выступали продолжателями традиций, содержавших свидетельства о теле Адама в том аспекте, на который обращено данное исследование.[242]

робность вновь напоминает нам традиционную образность *Кавод*, в которой ангельские множества предстают воспевающими победную песнь перед восседающим на престоле Царем.

239 E. Sanders, “Testament of Abraham,” *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.888.

240 См. грузинскую, армянскую и латинскую версии *Жития Адама и Евы* 13:2–14:2.

241 Майкл Стоун недавно показал, что одно из наиболее ранних свидетельств такого предания находится в 22-й главе Второй книги Еноха, где Енох преображается сообразно Славе Божьей в славное ангелоподобное существо, которому ангелы воздают почитание. Стоун указывает на то, что этот образ, связываемый с Енохом, происходит из образности, изначально связанной с Адамом. См. M. E. Stone, “The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve*,” *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (eds. G. Andersen, M. Stone, J. Tromp; SVTP, 15; Leiden: Brill, 2000) 47.

242 См., напр.: Irenaeus, *Adversus Haereses* 1.30.6 “Ялдабаоф возгласил: 'Придите, создадим человека по образу нашему.' Шесть сил, услышав

Ряд свидетельств такого рода напоминает образы, характерные для более поздних памятников традиции *Меркавы*. Например, *Апокриф Иоанна*, сохранившийся в нескольких копиях в составе библиотеки найденной в Наг Хаммади, свидетельствует о традиции, согласно которой за создание семи душ Адама отвечали семь сил.[243] В этом тексте говорится, что семь сил снабдили ангелов семью субстанциями души, чтобы из них были созданы в соответствующих пропорциях части Адамова тела.[244] Апокриф Иоанна говорит, что каждая из этих созданных частей соответствовала имени ангела, ответственного за ее создание.[245] Столь пристальное внимание к частям, составившим первого человека и к их наименованиям, связанным с ангелами-создателями, перекликается с более поздними материалами традиции *Шиур Кома*, с их склонностью специального обозначения и описания различные частей космического тела Божества.[246]

Все эти ранние свидетельства показывают, что задолго до того, как представления об исполинском телосложении Еноха-Метатрона приобрели свое отчетливое выражение в традиции *Меркавы*, подобная образность уже использовалась в иудейских псевдоэпиграфах и христианских апокрифах применительно к телу Адама в его состоянии, предшествовавшем грехопадению. Как уже было упомянуто, ранее исследователи отмечали, что такая образность, связываемая с Адамом, сыграла определяющую роль в формировании преданий о Метатроне. Возможно также, что представление о вселенском теле праотца

это ... вместе создали человека по размерам огромного и в ширину, и в длину."

243 *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and VI, 1 with BG 8502, 2* (eds. M. Waldstein and F. Wisse; NMS, 33; Leiden: Brill, 1995) 88–91.

244 Ibid., 93.

245 Ibid., 95–111.

246 См.: G. G. Stroumsa, "Polymorphie divine et transformations d'un mythologème: l'Apocryphon de Jean et ses sources," *VC* 35 (1988) 412–434.

сыграло решающую роль в формировании концепции Метатрона как существа, представляющего Божественное Тело. Начало развития такого представления можно усмотреть уже во Второй книге Еноха. С намерением показать обоснованность этой гипотезы мы попытаемся построить дальнейшее исследование следующим образом. Во-первых, мы подробно рассмотрим предания касающиеся тела Адама, содержащиеся в указанном славянском апокалипсисе. Затем мы сосредоточим внимание на теме телесности Еноха в том же тексте. И наконец, мы попытаемся проследить взаимосвязи между этими двумя линиями преданий в их связи с традицией Божественного Тела, содержащейся в 39-й главе.

С краев света

Согласно 30-й главе Второй книги Еноха, до своего грехопадения Адам был совершенно особым небесным существом. Славянский апокалипсис называет его вторым ангелом, великим[247] и славным. Славянский термин "великъ," используемый в этом описании, может быть понят как указание на физические размеры праотца. В *2 Ен.* 30:10 мы находим дополнительное свидетельство того, что "величие" Адама обозначает его величину. В этом пассаже Господь говорит, что "и в величии своем он (Адам) мал, и также в малости своей велик."[248] Сочетание обозначений "велик" и "мал" в таком контексте поддерживает гипотезу, что эпитет "величие" в данном тексте относится к величине первого человека.

Наряду с такими общими указаниями на "величие" Адама, рассматриваемый текст содержит также и другие намеки на выдающиеся размеры тела прародителя.

[247] Слав. великъ.

[248] Andersen, "2 Enoch," 1.152.

По-видимому, наиболее существенные свидетельства текста славянского апокрифа о незаурядных размерах праотца происходят из преданий о творении и именовании Адама.

В *2 Ен.* 30:13 Господь говорит Еноху, что Он сотворил Адама из семи компонентов и определил ему имя из четырех составляющих: от востока (А), запада (Д), севера (А) и юга (М).[249] Соотнесение анаграммы имени Адама с четырьмя сторонами света может служить указанием на пространность его тела, сопоставимого с размерами самой земли. Славянский текст, однако, не выражает такую связь открыто. Более того, остается вопросом действительно ли этот пассаж, касающийся анаграммы — имени Адама, связан с преданиями о его теле. Но анализ ранних проявлений мотива имени Первочеловека как анаграммы показывает, что эта традиция часто связывалась с темой телесных форм Адама. Чтобы проиллюстрировать эту связь, сделаем небольшой экскурс в историю указанной традиции.

Один из ранних иудейских текстов, где мы также встречаем подобное[250] же предание о имени–анаграммы Первочеловека — это третья книга *Оракулов Сивилл*, произведение, созданное, вероятно, в Египте около 160-150 г. до н. э.[251] В *Оракулах Сивилл* 3:24-27[252] анаграмма имени Адама связывается с мотивом его телесных форм: "Воистину Сам Бог образовал Адама, [дал ему имя] из четырех букв, первообразному человеку, исполняю-

[249] Буквы этой анаграммы соответствуют греческим словам: ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος и μεσημβρία.

[250] В *Оракулах Сивилл* дана несколько иная последовательность: восток-запад-юг-север.

[251] J. J. Collins, "Sibylline Oracles," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.355–6.

[252] Джон Коллинз отмечает, что *Оракулы Сивилл* 3:1-45 "находят свою ближайшую параллель в иудейских орфических фрагментах, которые датируются, вероятно, II в. до н. э., а также в текстах Филона." Collins, "Sibylline Oracles," 360.

щему именем своим восток и запад, и юг, и север. Он Сам установил образ формы (αὐτὸς δ᾽ ἐστήριξε τύπον μορφῆς μερόπων τε) человекам."[253] Выражение "образ формы" (τύπον μορφῆς) здесь, очевидно, относится к телу праотца. Такое соединение высказываний об имени Адама как анаграмме и об образе его тела существенно для нашего исследования.[254]

Другой египетский источник[255] — пассаж, находящийся в писаниях автора-герметика, алхимика Зосимы Панопольского, жившего в Александрии в конце III — начале IV века н. э.[256] — также связывает предание об анаграмме Адамова имени с телом прародителя:[257] "... они также говорили о нем (Адаме) символически; *соответственно его телу*, посредством четырех составляющих ... ибо его 'альфа' обозначает восток, воздух, тогда как

[253] Collins, "Sibylline Oracles," 362; *Sibyllinische Weissagungen* (ed. A.-M. Kurfess; Berlin: Heimeren, 1951) 72.

[254] Латинское *Житие Адама и Евы* 27:1 также связывает имя Адама с "памятованием Божественного господства." Это выражение, возможно, служит указанием на славный облик Адама, представляющий собой своего рода "напоминание" или подобие Божественному "Облику": "... Господь мой, всемогущий и милостивый Боже, Святой и Верный, да не будет изглажено имя памяти Твоего господства (*ne deleatur nomen memoria tuae maiestatis*)." *A Synopsis of the Books of Adam and Eve. Second Revised Edition* (eds. G. A. Anderson and M. E. Stone; Early Judaism and Its Literature, 17; Atlanta: Scholars, 1999) 32–32E.

[255] Существенно, что и *Оракулы Сивилл* и пассаж Зосимы связаны с египетским окружением — средой вероятного происхождения Второй книги Еноха. Нужно отметить, что вышеупомянутое исследование Кристфрида Бёттриха также содержит указания на соответствующие места в *Оракулах Сивилл* и у Зосимы. Бёттрих, однако, не распознает в них последовательность указаний на тело прародителя. См.: Böttrich, *Adam als Microkosmos*, 23–27.

[256] A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (4 vols.; Paris: Les Belles Lettres, 1944–54) 1.239.

[257] См.: B. A. Pearson, "Enoch in Egypt," *For A Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism, and Early Christianity* (eds. R. A. Argall, B. A. Bow, and R. A. Werline; Harrisburg: Trinity Press International, 2000) 222

'дельта' указывает на запад, а составляющая 'мю' [обозначает] полдень ..."[258]

Следует отметить, что и Третья книга *Оракулов Сивилл*, и пассаж из сочинения Зосимы, два ранних письменных свидетельства о связи между анаграммой Адамова имени и его телом, связаны с Египтом. Отрывок из писаний Филона Александрийского, упомянутый ранее, указывает на то, что к первому столетию нашей эры предания о гигантских размерах первых людей, по-видимому, были распространены в александрийской среде. Вторая книга Еноха, также содержащая группу преданий касающихся тела прародителя, вероятно, тоже была создана в то же время и в том же месте, то есть в первом веке нашей эры в александрийской диаспоре.

Традиция связывания анаграммы Адамова имени с размерами его тела не была утрачена в плавильном котле александрийской среды, но была тщательно сохранена и проявляла себя в поздних иудейских памятниках. Та же тенденция, связывать имя Адама с четырьмя сторонами света, исходя из их греческих обозначений, и с его телесным обликом, прослеживается в раввинистических писаниях. Различие между ранними памятниками, такими как *Оракулы Сивилл* и сочинения Зосимы Панопольского, и этими раввинистическими материалами состоит в том, что последние явным образом увязывают указанную анаграмму не просто с телом Адама, но и со вселенскими размерами этого тела, которое, как говорится в этих писаниях, простиралось "от одного конца вселенной до другого." Данная традиция засвидетельствована в достаточно большом числе различных раввинистических источников.

К примеру, в мидраше *Берешит Рабба* 8:1 говорится следующее:

> Р. Танхума от имени Р. Банайи и Р. Берекийи от имени Р. Лазара сказал: Он сотворил его (Адама) как безжизнен-

[258] См. греч. текст в: M. E. Berthelot/Ch.-Ém. Ruelle, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs* (2 vols.; Paris: Georges Steinheil, 1888) 2.231.

> ную массу, простирающуюся от одного конца вселенной до другого; так это написано: "Глаза твои не видели моего бесформенного существа" (Пс. 138:16). Р. Йошуа б. Р. Нехемийя и Р. Йуда б. Р. Шимон от имени Р. Лазара сказали: "Он сотворил его наполняющим весь мир. Откуда нам известно, что [он простирался] от *востока до запада*? От того, что сказано: 'Ты образовал меня позади и прежде'. А что с *севера на юг*? От того, что сказано: 'С того дня, в который сотворил Бог человека на земле, и от края неба до края неба' (Втор. 4:32). И откуда нам известно, что он наполнял собой полые пространства мира? Из стиха: "И положил руку Свою на меня" (читая: 'Удали от меня руку Твою' (Иов 13:21))."[259]

Приведенная цитата показывает, что представления о вселенском теле прародителя соседствовали в раввинистической литературе с преданиями о соответствии имени Адама четырем сторонам света. Примечательно, что пассаж из *Берешит Рабба* 8:1 дает точно такую же последовательность названий сторон света как и Вторая книга Еноха: "с востока (A) на запад (D)" и с "севера (A) на юг (M)," что всецело соответствует последовательности букв в греческой анаграмме имени Адама. Присутствие такой анаграммы в тексте мидраша указывает на ее древнее эллинистическое происхождение, поскольку анаграмма имеет смысл соответственно греческим названиям частей света, а не еврейским. Это предание о соответствии Адамова вселенского тела четырем сторонам света по четырем буквам его имени было широко распространено в раввинистической литературе и воспроизводилось множество раз в *Берешит Рабба* 21:3, *Берешит Рабба* 24:2, *Вайикра Рабба* 14:1 и *Вайикра Рабба* 18:2. Существенно, что во всех указанных местах о сторонах света говорится в той же последовательности: от востока до запада и от севера до юга. Подобное предание засвидетельствовано также в *Пиркей де рабби Элиэзер* и в *Хрониках Иерамиила*, где тема гигантского тела Адама, простиравшегося от

---

259 *Midrash Rabbah* (10 vols.; trs. H. Freedman and M. Simon; London: Soncino, 1939) 1.54–55.

одного конца земли до другого, объединена с историей почитания праотца созданиями, ошибочно принявшими его за Божество.[260]

Так в 11-й главе *Пиркей де рабби Элиэзер* говорится:

> Он [Бог] стал собирать прах первого человека с четырех сторон мира ... И он [Адам] встал на ноги свои и был украшен Божественным Образом. Рост его был от востока до запада, как сказано: "Ты украсил меня позади и прежде." "Позади" относится к западу, а "прежде" относится к востоку. Все создания увидели его и испугались его, подумав, что это их Создатель, и они пришли и простерлись перед ним.[261]

Хроники Иерамиила (6—12) воспроизводят это предание практически в том же виде:

> ... Бог затем призвал Гавриила и сказал ему: "Пойди и принеси мне прах с четырех сторон земли, и Я сотворю из него человека..." И он [Адам] встал на ноги свои и был как подобие Богу; рост его простирался от востока до запада, как сказано: "Позади и перед Собой Ты образовал меня." "Позади" — это запад, и "перед [Собой]" — это восток. Все создания увидели его и испугались, ибо подумали, что это их Создатель, и они простерлись перед ним.[262]

Приведенные фрагменты из *Мидраша Рабба*, *Пиркей де рабби Элиэзер* и *Хроник Иерамиила* показывают, что предания об анаграмме Адамова имени в иудейских памятниках устойчиво интерпретируется как указание на вселенское тело праотца, созданное простирающимся от одного края мироздания до другого. В свете этой тенденции, возможно, что анаграмма, фигурирующая в 30-й главе Второй книги Еноха также представляет собой подоб-

---

260 Значимость этого мотива в преданиях, составляющих Вторую книгу Еноха, будет рассмотрена далее.

261 *Pirke de Rabbi Eliezer* (tr. G. Friedländer; New York: Hermon Press, 1965) 76—79.

262 *The Chronicles of Jerahmeel* (tr. M. Gaster; Oriental Translation Fund, 4; London: Royal Asiatic Society, 1899) 14—17.

ное же указание на вселенское тело Первочеловека. Это предположение становится еще более очевидным, если принять во внимание, что предание об анаграмме в *2 Ен.* 30:13 появляется непосредственно вслед за определением прародителя как великого небесного существа.[263]

Мера Божественного Тела

Как уже было упомянуто во введении, 39-я глава Второй книги Еноха описывает Тело Господа как не имеющее “ни меры, ни подобия” в своей грандиозности. В то время, как этот текст недвусмысленно утверждает, что облик Господа превосходит всякие подобия и аналогии, содержание видения Енохом Господа парадоксальным образом представляет из себя набор аналогий, в которых описание лица этого патриарха и частей его тела сопоставляется с описанием Божественного Лица и частей Его Тела.

Для установления связей рассказа Второй книги Еноха с более поздними иудейскими преданиями нужно

---

[263] Еще одно предание, находящееся в 30-й главе Второй книги Еноха, которое говорит о сотворении Адама из семи компонентов, также может быть расценено как аллюзия на вселенское тело прародителя. Описание, которое дается в 8-м стихе 30-й главы, сообщает, что плоть Адама была сотворена из земли; его кровь — из росы и солнца; его глаза — из бездонного моря; его кости — из камня; его разум — из ангельской подвижности и облаков; его жилы и волосы — из растений земных; его дух — из Духа Господнего и ветра. Возможно, что такой последовательностью утверждений автор текста стремился подчеркнуть, что Адам изначально был творением макрокосмических измерений, поскольку сообщение о творении Адама из семи элементов указывает на Адама как на микрокосм, т.е. антропоморфную репрезентацию мироздания. Мотив сотворения его из семи элементов может служить дополнительной связью этого предания с мистической традицией *Шиур Кома*. Вышеупомянутый пассаж из *Апокрифа Иоанна*, где семь сил творят семь “душ” Адама, возможно, придает дополнительную осмысленность рассказу Второй книги Еноха о творении Адама из семи элементов.

выделить в данном повествовании несколько важных деталей.

1. Существенно, что посредством аналогических описаний, представленных в 39-й главе Второй книги Еноха впервые, в традиции Еноха, устанавливается связь между необъятным Телом Господним и телесностью седьмого патриарха; соответствие, которое впоследствии будет играть наиважнейшую роль в мистике *Меркавы*. Во Второй книге Еноха, как и в более поздних памятниках традиции *Меркавы*, сходство описаний этих двух тел подчеркивается с помощью дополнительных метафор, которые призваны показать тесную связь между тем, что говорится о телесности Божества, и тем, что говорится о телесности Еноха-Метатрона.[264] Так в материалах *Меркавы* мы встречаем выражение "рука Божия пребывала на главе Отрока, именуемого Метатроном."[265] Подобная же метафора используется и в 39-й главе Второй книги Еноха, где Енох рассказывает своим детям, что он видел десницу Господню, помогающую ему (призывающую его).[266]

2. В материалах традиции *Меркавы* Божественная телесность определяется как "Мера Тела" (שיעור קומה).[267] Та же терминология часто применяется также при описании

[264] Итхамар Грюнвалд отмечает, что "довольно трудно сказать, стоит ли за этими измерениями какая-то методичность, но мы предполагаем, что изначально эти измерения были призваны передать идею идеальных пропорций. И эти идеальные пропорции понимались как свойственные и Богу, и человеку." Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 214.

[265] *Synopse* §384.

[266] Подобная же образность обнаруживается также в *Эксагоге* Иезекииля Трагика (72): "На нем восседал человек благородной наружности, с короной на голове и скипетром в руке. Другой рукой он подозвал меня ..." R.G. Robertson, "Ezekiel the Tragedian," *OTP*, 2.812.

[267] Гершом Шолем отмечает, что термин קומה часто переводили при его использовании в библейском контексте как "высота"/"рост" ("Измерение Высоты"). При этом он подчеркивает, что такой перевод неприемлем для памятников традиции *Меркавы*, где קומה, так же, как и в арамейских заклинательных текстах, означает "тело." См.: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 364.

телесных пропорций Еноха-Метатрона. Так, согласно одному из текстов *Меркавы*, “телом своим (קומתו) сей Отрок наполняет мир.”[268]

Связь между описанием тела Еноха и Божественным Телом в рассматриваемом славянском апокалипсисе также подчеркивается использованием одной и той же терминологии. Неудивительно поэтому, что во Второй книге Еноха терминология традиции *Шиур Кома* применяется не только по отношению к Господнему телесному облику,[269] но также к телесному облику Еноха, который говорит о себе в тех же выражениях.

3. В 39-й главе Второй книги Еноха тело Еноха очевидно выступает в качестве меры и аналогии, посредством которых библейский патриарх сообщает своим детям о безмерности “объятия” Господа. В *2 Ен.* 39:6 термин безмѣрно[270] используется непосредственно вслед за выражением “объятие Господне.”[271] Такое объединение двух понятий (“объятия” и “меры”) служит подтверждением гипотезы Гершома Шолема, что 39-я глава Второй книги Еноха в точности отражает терминологию традиции *Шиур Кома*, поскольку термин שיעור может быть переведен как “мера.”[272]

---

268 Schäfer *et al.*, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, 162.

269 “Вы же видите объятие тѣла моего, подобна вашему, аз же видѣх объятие Господне.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.220.

270 Некоторые описания традиции *Шиур Кома* также подчеркивают идею неизмеримости Божественного Лица: “... Образ лица Его и образ щек Его есть как меры духа, как сотворение души, так что никто не может распознать его, как сказано (в Писании): ‘Тело Его — *tarshish*.’ Великолепие Его светозарно и сияет из тьмы и из облака и дыма, окружающих Его, и хотя они окружают Его, все Владыки Присутствия (ходатайствуют) перед столь же (повинуясь Ему, подобно воде, когда истекает она из) кувшина, по причине видения притягательности Его и красоты. Нет меры (מדה) в наших руках; открыты нам (лишь) имена.” Cohen, *The Shi*ᶜ*ur Qomah: Texts and Recensions*, 47.

271 *2 Ен.* 39:6 “аз же видѣх объятие Господне, безмѣрно, бесприкладно, емуже нѣсть конца.”

272 Маркус Ястров также переводит этот термин как “proportion,” “standart,” “definite quantity,” “size” и “limit.” M. Jastrow, *A Dictionary of*

4. Существенно также, что сообщение о неизмеримости[273] Господнего Тела исходит из уст Еноха, который в различных местах Второй книги Еноха предстает как измеритель, отвечающий за измерения различных земных и небесных явлений.[274] Это выявляет интересную парал-

the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature (2 vols.; New York: Shalom, 1967) 2.1565.

[273] Подчеркивание безмерности Бога во Второй книге Еноха не входит в противоречие с учением традиции *Шиур Кома*. Как отмечает Петер Шефер, "традиция *Шиур Кома* вовсе не предполагает утверждения, что Бог может быть 'исчислен,' что Он, так сказать, супермен с огромными, но все же измеримыми и постижимыми размерами ... совершенно абсурдные вычисления призваны показать, что Бог не вместим в человеческие категории: Он, как таковой, подобен человеческому существу, но в то же само время и сокровен." Schäfer, *The Hidden and Manifest God. Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (tr. A. Pomerance; Albany: State University of New York Press, 1992) 149–50.

[274] См., напр., *2 Ен.* 40: "Нынѣ убо, чада моа, аз всяческаа свѣмъ: ово от устъ Господень, ово очи мои видѣсте; от зачала до конца, и от конца до възвращениа аз все свѣм. И написахъ книги до конца небесѣ и полности их, аз измѣрих хожениа их, и воинесътва ихъ аз сведѣ, исполних звѣзды много множество бесчислене. Который смыслитъ человѣкъ превратныа их обходы или шествиа их, или възвраты их, или водителя их, или водимыя? Ни аггели свѣдятъ ни чисмени ихъ, — аз же имена ихъ написах. И солнечный кругъ аз измѣрих, и луча ихъ изчтох, и входы его и исходы его, и вся шествиа его, имена их написах. И лунный круг аз измѣрих, и хожениа ихъ по вся дни изщтох, свѣта еа на всякъ день и час, и въ книгах имена ея же исписах. Облачная жилища и устав ихъ, и крила их, и дождя их, и капля ихъ аз ислѣдовах. И написах тутенъ громный и дивъ молниный, и указаша ми ключехранителя их, въсходы их; доже ходятъ в мѣру: узою въносят ся, узою спущают ся, да не тяжкою яростию сдергнутъ облакы, и погубят еже на земли. Яз написах сокровища снѣжнаа и хранилница голотнаа, и въздухы студеныя, аз соглядахъ, на время како ключядръжца их наполняют облаки, и не истощат ся съкровища. Аз написах вѣтреняа ложнища, аз смотрих и видѣх, како ключарѣ их носятъ привесы и мѣры, первое же влагаютъ въ перевесы, второе же в мѣру, и мѣрою же испущает на всю землю, да не тяшкым въздыханиемъ землю въсколеблетъ... И се, чада моя, аз и краи по земли помѣтаа, написах аз; лѣта все складох, и от лѣт сложих мѣсяць, от мѣсяца разщтох днье, и от дни разочтох часы, аз часы измѣрихъ. Исписах и всяко сѣмя на земли, и разнествовахъ всяку мѣру, и всяку привесу праведну аз измѣрих, и исписахъ. " [Ныне, чада мои, я знаю все: одно из уст Господа (услышал), другое — глаза мои видели; от начала и до конца, и от окончания до нового обращения

лель с позднее засвидетельствованной ролью Метатрона как того, кто сообщает тайнозрителям о мере/облике Тела. В одном из разделов памятника *Меркава Рабба*, который посвящен традиции *Шиур Кома*, мы находим свидетельство о подобной роли Метатрона: "Я сказал ему, Владыке Торы,[275] сообщи мне меру Творца нашего, и он сказал мне меру Творца нашего и сказал мне меру Тела (שיעור קומה)." (*Synopse* §688).[276] Более того, в поздней иудейской мистике Енох-Метатрон сам описывается как мера[277] Божественного Тела.

В заключение данного раздела нужно подчеркнуть, что наш анализ описания "телесности" Господа в 39-й главе

все я узнал. И записал в книгах обо всем наполняющем небеса до краев (их), и измерил путь их, и воинство их узнал, и записал звезд многое множество бесчисленное. Кто из людей знает о круговом движении их и пути их, и обращении их, или о тех, кто ведет их и (каким образом) ведомы? И ангелы не знают числа их, — я же имена их записал. И солнечный круг я измерил, и лучи сосчитал, и весь путь его, с входами и выходами его, и названия их написал. И лунный круг я измерил, и движение (луны) во все дни исчислил, и свет ее на всякий день и час, и в книгах имена ее записал. И жилища облаков, и порядок (движения) их, и крылья их, и дождь их, и капли (дождя) их я исследовал. И описал грохот грома и блеск молнии, и показали мне хранителей их, и восходы их; ходят же в (нужной) мере: на привязи поднимаются и на привязи опускаются, дабы тяжелым напором не обрушили облака, и (те) не погубили то, что (есть) на земле. И написал я о сокровищницах снега, и хранилищах льда и воздуха холодного, и наблюдал я, как время от времени хранители их наполняют (ими) облака, но не истощаются сокровищницы. И написал я об опочивальне ветров, смотрел я и увидел, как хранители их, носящие весы с собой и меры, на одну (чашу) весов кладут (сокровища), во вторую же — меру, и сообразно мере отпускают (их) на землю, дабы чрезмерным ветром не всколыхнуть землю... И вот, дети мои, я обозрел землю до краев ее, и (все) записал; все года сложил, и из лет разделил месяцы, и в месяце рассчитал дни, дни разделил на часы, часы же измерил. И описал всякое семя на земле, и определил каждую меру, и каждые весы правильные я измерил, и (все это) записал.] Навтанович, "Книга Еноха," 3.220–223.

275 = Метатрон.

276 Schäfer et al., *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, 252.

277 G. G. Stroumsa, "Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ," *HTR* 76 (1983) 269–88.

Второй книги Еноха показывает, что ряд черт данного повествования обнаруживают замечательное сходство с концепциями и образностью, использованных при описании Божественного Тела в поздних памятниках традиций Чертогов и *Меркавы*. Вместе с тем, развитие этой темы в рассматриваемом славянском апокалипсисе, по-видимому, представляет собой весьма раннюю стадию раскрытия этой традиции, и ее содержание, пока характеризующееся некоторой неопределенностью, впоследствии приобретет более отчетливые формы в поздней иудейской мистике.

Телесное вознесение

Как уже было ранее отмечено, образ Еноха в *2 Ен.* довольно сильно отличается от того, как он изображен в более ранних письменных памятниках, связанных с его именем. Одна из черт, формирующих этот новый образ библейского патриарха, заслуживает специального внимания как имеющая значение для нашего исследования преданий о “вселенском теле” в рассматриваемом славянском апокалипсисе. Интересующая нас особенность образа Еноха проявляется уже в первой главе Второй книги Еноха и связана с описанием его небесного восхождения.

Так в начале первой главы Второй книги Еноха патриарх изображен спящим. Согласно этому тексту, он видит необычный сон, в котором два огромных ангельских существа с лицами, сияющими подобно солнцу, приближаются к месту, где почивает Енох и обращаются к нему по имени. Далее в повествовании сообщается, что после того, как Енох был пробужден ангелами, он вышел из своего дома и закрыл за собой дверь, как то было ангелами предписано. Филип Александер привлекает внимание читателя данного текста к важной детали: он замечает, что Вторая книга Еноха “утверждает со всей

отчетливостью и ясностью, как нигде в Первой книге Еноха, что патриарх телесно вошел на небеса ..."[278] Он также указывает, что такое подчеркивание телесного восхождения, в бодрствующем состоянии, представляет собой отход от ранних преданий, связанных с именем седьмого патриарха, представленных Первой книгой Еноха. В ней восхождение этого великого адепта на небеса представлено как происходящее во сне.[279] В связи с этим Филип Александер отмечает, что это недвусмысленное заявление, что человек "в теле" может взойти на небеса, было глубоко проблематичным для мировоззрения, свойственного раннему иудаизму.[280]

Любопытно, что более поздние тексты традиции *Меркавы*, связанные с именем седьмого патриарха, также как и Вторая книга Еноха, совершенно определенно говорят о телесном вознесении библейского патриарха. Филип Александер замечает, что Третья книга Еноха явно свидетельствует о телесном вознесении и таким образом утверждает телесное преображение патриарха, в результате которой Енох-Метатрон "становится, подобно другим ангельским существам, физически состоящим из огня."[281] Тот же исследователь указывает на еще одно следствие этой метаморфозы — а именно "увеличение" тела Метатрона, при котором оно становится сравнимым с размерами целого мира.[282]

---

[278] Alexander, "From Son of Adam to Second God," 104.

[279] Ibid., 103.

[280] Ibid., 102. Следует заметить, что, несмотря на тот факт, что Первая книга Еноха не содержит свидетельств телесного вознесения тайновидца, переход к такому представлению засвидетельствован в мысли раннего иудаизма, не позднее, чем в первом столетии нашей эры. Наряду со Второй книгой Еноха, которая может быть отнесена к первому столетию нашей эры, до разрушения Второго Храма, известный пассаж в 12-й главе Второго послания Павла к Коринфянам демонстрирует, что представление о телесном вознесении уже было усвоено в эту эпоху. Уточнениями на сей счет я обязан Алану Сегалу.

[281] Ibid., 106.

[282] Ibid., 106.

Связь между телесным вознесением тайнозрителя и преображением его тела, которая прослеживается во Второй книге Еноха не является случайной, поскольку в рассматриваемом славянском апокалипсисе впервые в традиции Еноха, как мы уже увидели ранее, тело библейского патриарха становится предметом глубокого богословского осмысления. Как уже было показано посредством выдержек из 39-й главы Второй книги Еноха, близких к традиции *Шиур Кома,* тело библейского патриарха явным образом сопоставляется с Божественным Телом, и это сопоставление отмечено использованием одних и тех же ключевых терминов. Столь отчетливо выраженное во Второй книги Еноха представление о телесном вознесении патриарха, очевидно, является также важным шагом в формировании нового понимания парадоксального физического облика Еноха. Это новое понимание затем достигнет своей формообразующей стадии в более поздних богословских построениях *Меркавы* через представление о соответствии тела Метатрона размерам всего мира.

Адам и Енох: "Две власти" на небесах

Предложенные выше материалы и их разбор дают основание предположить, что предания о вселенском теле Метатрона, засвидетельствованные в поздней иудейской мистике, могли появиться как результат полемики с преданиями о теле праотца Адама, соответствующем размерам мира. Так, Филип Александер в своем комментарии к теме обретения Енохом-Метатроном пространных размеров, которая разворачивается в 9-й главе Третьей книги Еноха, ссылается на некоторые раввинистические предания[283] о "теле изначального Адама, подобном телесности гно-

[283] В *Берешит Рабба* 8:1, *Вавилонский Талмуд, Хагига* 12a и, возможно, в *Песикте де Рав Кахана* 1:1.

стического Первочеловека, [которое] соответствовало по своим масштабам миру, но затем сократилось, в результате грехопадения, до тех ограниченных размеров, которыми обладает в настоящее время человек."[284] Далее он предполагает, что повествование Третьей книги Еноха о гигантском теле Еноха-Метатрона, "возможно, выражает в мифологическом языке идею процесса, обратного падению Адама."[285]

Исследование Моше Иделя тоже приводит его к заключению, что "иудейская мистическая письменность демонстрирует ... определенное сходство между состояниями пространности [тел] Адама и Еноха."[286] "Что стало с великим Адамом хорошо известно, — говорит Идель, — он был значительно уменьшен в своих пропорциях. Енох же, напротив, заслужил того, чтобы подвергнуться обратному процессу," который описывается в Третьей книге Еноха как обретение библейским патриархом вселенских размеров, соответствующих мере длины и широты мира.[287]

Идель замечает, что в некоторых раввинистических материалах представления о вознесенном Енохе, описываемом как верховный ангел Метатрон, сохраняют следы подобных же преданий об Адаме.[288] В этих материалах Енох предстает как тот, кто вновь обретает вселенский статус и те выдающиеся качества светоносности и величия, которыми когда-то изначально обладал Адам, потом утративший их после нарушения им заповеди в Эдемском саду.[289]

---

[284] Alexander, "From Son of Adam to a Second God," 111-12.

[285] Ibid., 112.

[286] Idel, "Enoch is Metatron," 225.

[287] Ibid., 225.

[288] Ibid., 220.

[289] См.: *б. Санхедрин* 38b: "Раб Йегуда сказал: ... Первый человек простирался от одного конца земли до другого ... Р. Елезар сказал: Первый человек простирался от земли до неба, но когда он согрешил, Святой, благословен Он, возложил на него Свою руку и уменьшил его ..." *The Babylonian Talmud. Sanhedrin*, 38b.

Более того, в ряде раввинистических повествований Метатрон зачастую прямо изображается как некое соответствие Адаму, причем уготованное ему на замену еще до состоявшегося грехопадения.[290] Идель указывает[291] на развитие этой темы в Третьей книге Еноха. В разделе же 48C *Сефер Хейхалот* мы читаем:

> Святой, благословен Он, сказал: Я содеял его крепким, Я взял его и поставил его, именно Метатрона — Моего служителя, единственного среди обитателей вышних. "Я содеял его крепким" при создании первого человека... "Я взял его" — Еноха, сына Иареда, из среды их и вознес его ... "Я поставил его" — над всеми сокровищницами и хранилищами, каковые только есть у Меня на небесах ...[292]

Согласно этому загадочному преданию, Бог избрал Метатрона уже в первом поколении людей. Метатрон, таким образом, рассматривается как предсуществовавший в Божественном плане[293] и сначала воплотившийся в Адаме, а затем в Енохе, который вновь возносится в

---

[290] Исайя Тишби отмечает, что и в *Райа Мехемна*, и в *Тикуней ха-Зогар*, Метатрон изображается как владыка нижней Колесницы, как человеческая фигура, восседающая на престоле; и потому его можно назвать "Малый Адам." Тишби указывает, что согласно *Тикуней ха-Зохар*, "... Метатрон был создан сначала и в первую очередь наряду с сонмами небесными внизу, и он — это Малый Адам, которого Святой, благословен Он, создал как небесный образ." I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, (3 vols.; London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1994) 2.628-629. В некоторых материалах *Книги Зогар* имя/имена Метатрона, подобно имени Адама, сопоставлено с сообщением о четырех краях вселенной: "Это Метатрон, возвышающийся (над другими творениями) на пять сотен лет. Метатрон, Митатрон, Зевул, Эвед, Зевоэл — вот пять (имен), *и его имена умножены соответственно четырем направлениям в четыре края земли*, согласно предписаниям его Владыки." Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 2.643.

[291] Idel, "Enoch is Metatron," 226.

[292] Alexander, "3 Enoch," 1.311.

[293] Шолем утверждал, что в преданиях о Метатроне, можно найти два различных представления о нем. В одном он изображается ангелоподобным соответствием седьмого библейского патриарха Еноха, вознесенного на небеса до потопа и преображенного в бессмертное небесное существо. Согласно же другому, Метатрон не связан с Енохом

небесную обитель праотца и занимает подобающее ему место в вышних.[294]

Идель также отмечает, что в иудейской мистической письменности может быть выявлен еще один существенный параллелизм в описании телесностей Адама и Еноха. В обоих случаях, указывает он, "их огромный размер явился причиной заблуждения в вере, так как [глядя на них] другие существа были склонны думать, что вселенной правят две силы, а не Бог Один."[295]

Ряд источников раввинистической традиции и мистики Чертогов, включая трактат *Хагига* Вавилонского Талмуда 15а, *Сефер Хейхалот* 16, и *Меркава Рабба* (*Synopse* §672) свидетельствуют о предании, согласно которому приводящее в трепет видение Метатрона, восседающего на великом престоле у врат седьмого дворца, подтолкнуло тайнозрителя Ахера к еретической мысли о том, что Метатрон представляет собой второе владычество на небесах.

В *3 Ен.*16:1-5 Енох-Метатрон передает рабби Ишмаэлю следующий рассказ:

> В начале я воссидал на великом престоле у врат седьмого дворца и я судил всех обитателей вышних властью Святого, благословен Он! ... Я сидел в небесном суде. Владыки царств стояли подле меня, справа от меня и слева, властью Святого, благословен Он! Но затем пришел Ахер, чтобы увидеть явление Божественной Колесницы, и он уставил свой взор на меня, исполненный страха и трепета предо мной. Душа его была готова оставить его по причине страха и трепета, и ужаса, который он испытывал предо мной, когда видел меня сидящим[296] на престоле подобно царю,

---

или каким-либо другим человеческим прототипом, но понимается как предсуществующий ангел. См.: Scholem, *Kabbalah*, 378–380.

[294] Следует отметить, что мотив Еноха-искупителя и восстановителя человечества до состояния, предшествовавшего грехопадению, прослеживается в 64-й главе Второй книги Еноха, где этот патриарх описывается как тот, кто устраняет грех человечества. Andersen, "2 Enoch," 1.190.

[295] Idel, "Enoch is Metatron," 225.

[296] Раввинистическая традиция утверждает, что на небесах не "воссидают," ибо, согласно *б. Хагиге* 15а, привилегия воссесть рядом с

> со служащими ангелами, стоявшими подле меня как слуги, и всеми увенчанными владыками царств, стоявшими в венцах вокруг меня.[297]

Несмотря на то, что в вероучительном предании, повествующем о "двух владычествах" решающую роль играет Енох-Метатрон, изначально предпосылки к ошибочному почитанию превознесенного человечества, по-видимому, происходят не из источников преданий, связанных с именем Еноха, но из историй, связанных с именем Адама.[298]

Исследование Ярла Фоссума показывает, что мотив неподобающего почтения, оказанного Адаму ангелами, проявляется в разных формах в раввинистической литературе.[299] Так, из *Берешит Рабба* 8:10 можно узнать,

---

Богом дана исключительно Метатрону на основании того, что он является "писцом," и поэтому ему была дарована возможность сидя, как писец, записывать добродетели Израиля. Существенно, что мотив "сидения" Еноха-Метатрона на небесах впервые зафиксирован в 23-й главе Второй книги Еноха, где архангел Веревеил дозволяет этому патриарху сесть и "записать все."

[297] Alexander, "3 Enoch," 1.268.

[298] О связи Адама с преданиями о "двух владычествах" смотри основополагающее исследование Алана Сегала: A. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism* (SJLA, 25; Leiden: Brill, 1977) 108–115.

[299] Ярл Фоссум различает три основные составляющие в этом наборе преданий: "(1) Ангелы принимают Адама за Бога и собираются возгласить перед ним 'Святый', и Бог наводит сон на Адама, чтобы было ясно, что это человек; (2) все создания принимают Адама за своего Творца и собираются воздать ему поклонение, но Адам объясняет им, что всяческую честь надлежит воздавать Богу — их действительному Творцу; (3) ангелы принимают Адама за Бога и собираются возгласить перед ним 'Святый', и Бог сокращает размеры Адама." J. Fossum, "The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis," в: *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag* (eds. H. Cancik, H. Lichtenberger and P. Schäfer; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1996) 1.529–30. Между этими преданиями об Адаме и сообщениями о Метатроне можно проследить существенное сходство. В *б. Хагиге* 15а Бог наказывает Метатрона шестьюдесятью огненными бичами. Алан Сегал отмечает, что "как Метатрон нуждается в исправлении за то ложное впечатление, которое он произвел на Ахера, так и Адам

что когда Бог сотворил человека по Своему образу, "служившие ангелы ошибочно восприняли его и хотели было воспеть перед ним 'Святый'... Что тогда Святой, да будет Он благословен, сделал? Он навел на него сон, чтобы все знали, что он — человек."[300] В *Алфавите рабби Акивы* ошибочное поведение ангелов объясняется посредством указания на вселенские размеры Адамова тела:[301]

> Здесь говорится, что изначально Адам был сотворен от земли до [небесного] свода. Когда служащие ангелы увидели его, они были им потрясены и приведены в трепет. Тогда стали они пред Святым, благословен Он, говоря Ему: "О Владыка Вселенной! В мире суть два владычества — одно на небесах, и другое — на земле." Что тогда Святой, благословен Он, сделал? Он возложил Свою руку на него и уменьшил его[302] до размера в тысячу локтей.[303]

Очевидно, такого рода предания, связанные с именем Адама, возникли не в раввинистической литературе под

нуждается в исправлении за ложное впечатление, произведенное на ангелов." Segal, *Two Powers in Heaven*, 112. И действительно, в преданиях об Адаме, говорящих о "двух владычествах," прародитель наказывается разными способами, в том числе сокращением своих размеров.

[300] *Midrash Rabbah*, 1.61.

[301] Следует отметить, что предания о гигантском теле Адама были широко распространены в раввинистической литературе. О них см.: A. Altmann, "The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends," *JQR* 35 (1945) 371–391; B. Barc, "La taille cosmique d'Adam dans la littérature juive rabbinique des trois premiers siècles apres J.-C.," *RSR* 49 (1975) 173–85; J. Fossum, "The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis," *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag* (2 vols; eds. H. Cancik, H. Lichtenberger and P. Schäfer; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1996) 1.529–39; S. Niditch, "The Cosmic Adam: Man as Mediator in Rabbinic Literature," *JJS* 34 (1983) 137–146; P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (SJ, 8; Berlin: Walter de Gruyter, 1975); Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, 108–115.

[302] Подобное предание находит отражение в мидраше *Песикта де рав Кахана* 1:1: "Сказал Р. Айбу, 'В тот момент рост первого человека был уменьшен и сокращен до ста локтей.'" *Pesiqta de Rab Kahana* (tr. J. Neusner; 2 vols.; BJS, 122–123; Atlanta: Scholars, 1987) 1.1.

[303] Idel, "Enoch is Metatron," 226.

влиянием рассказов о Метатроне, но в ранней иудейской псевдоэпиграфической письменности. Исследователями уже было отмечено,[304] что истоки этих преданий можно видеть в известной истории, находящейся в ранних письменных памятниках, содержащих повествования об Адаме[305] и других ранних материалах,[306] согласно которым Бог Сам повелел ангелам почитать Адама, и все ангелы, за исключением Сатаны, склонились перед первым человеком.

Прототип истории о неподобающем почитании, оказанном Еноху-Метатрону, таким образом может также быть прослежен уже в ранних источниках, связанных с именем Адама. Вполне возможно, что переход от представления о "двух владычествах" связанного с Адамом, к представлению о "двух владычествах" связанному с Енохом-Метатроном, произошел отнюдь не в раввинистический период, а значительно раньше — а именно в иудейских преданиях периода Второго Храма. Как показал Майкл Стоун, уже в 22-й главе Второй книги Еноха предание об ангельском почитании праотца было искусно переработано применительно к седьмому допотопному патриарху.[307] И не случайно, что перенос

---

[304] Altmann, "The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends," 382; Fossum, "The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis," 530–31.

[305] Сообщение о вознесении Адама и его почитании ангелами находится также в армянской, грузинской и латинской версиях *Жития Адама и Евы* (13–15). В них описывается сотворение Богом Адама по своему образу. Первый человек был затем приведен архангелом Михаилом пред лице Бога, чтобы воздать поклонение. Бог повелел всем ангелам преклониться перед Адамом, и все ангелы согласно совершили это, за исключением Сатаны (и его ангелов), которые отказались под тем предлогом, что первый человек "младше" (то есть был создан позже) Сатаны.

[306] Славянская версия *3 Варуха* 4; *Евангелие Варфоломея* 4, коптская *Интронизация Михаила*, *Пещера Сокровищ* 2:10–24 и *Коран* 2:31–39; 7:11–18; 15:31–48; 17:61–65; 18:50; 20:116–123; 38:71–85.

[307] В своей статье Майкл Стоун рассматривает важный мотив, прослеживающийся в 21-й и 22-й главах данного славянского апокалипсиса. Он отмечает, что рассказ, приведенный в этих главах Второй книги

представления о “двух владычествах” с Первочеловека на седьмого патриарха был произведен в рассматриваемом апокалипсисе, ибо там Адам и Енох оказываются также тесно взаимосвязаны посредством идеи вселенского тела.

Два тела, сотворенных по подобию третьего

Предложенный выше анализ показал, что в различных иудейских текстах предания, сообщающие о телах Адама и Еноха, зачастую оказываются взаимосвязанными и используют схожую образность. Наше исследование выявило, что такого рода связи можно проследить уже во Второй книге Еноха. Тем не менее, остается прояснить ключевой вопрос о том как предания, повествующие о телах Адама и Еноха, соотносятся с традицией *Шиур Кома,* описываемой в 39-й главе Второй книги Еноха, как явление Божественного Лица.

Нам представляется, что описание Божественного антропоморфного облика, названного во Второй книге Еноха Лицом Господним, является важным концептуальным узлом, в котором сходятся предания о вселенском

Еноха напоминает историю вознесения Адама и его почитания ангелами, содержащуюся в армянской, грузинской и латинской версиях *Жития Адама и Евы*. Стоун указывает, что помимо истории о вознесении Адама и почитании его ангелами автору Второй книги Еноха, по-видимому, было известно также предание и о непослушании части ангелов повелению воздать почтение первому человеку. Стоун обращает внимание читателя на фразу “sounding them out,” находящуюся в английском переводе *2 Ен.* 22:6, которую другой английский переводчик славянского текста передал как “making a trial of them.” Стоун отмечает, что выражение “sounding them out” или, в другом переводе, “making a trial of them” подразумевают, что в данном случае как раз испытывалось послушание ангелов. См.: M.E. Stone, “The Fall of Satan and Adam’s Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve*,” *JTS* 44 (1993) 143–156.

теле Адама и предания о славном ангелоподобном теле вознесенного Еноха. Наше внимание, таким образом, должно быть обращено на повествования о Божественном Лице, в которых происходит символическое объединение указанных преданий.

Нужно заметить, что во Второй книге Еноха содержится два повествования, в которых рассказывается о видении Божественного Лица. Первое находится в 22-й главе, где описывается предстояние Еноха Господу в небесном царстве. Второе появляется в 39-й главе, где библейский патриарх рассказывает о своей первоначальной встрече с Богом своим сыновьям во время своего короткого возвращения на землю, добавляя при этом некоторые новые подробности. Оба повествования обнаруживают ряд схожих черт в терминологии, но последнее напрямую и явно связывает Божественное Лицо и антропоморфный облик Господа. Существенно также, что в обоих описаниях богоявления манифестация Господа, Его Лицо, связана с явлением света и огня. В библейских богоявлениях дымовое облако и огонь часто предстают как своего рода облачение Божества, защищающее смертных от видения явления Бога. Слепящее блистание, исходящее от Божества, исполняет ту же функцию, напоминая об опасности непосредственного боговидения. Это блистание является своего рода защитной охраняющей преградой, который оберегает Божество от Его Самообнаружения. Исследователи отмечают, что в таких теофанических повествованиях вид Самого Бога остается скрытым за Его светоносностью.[308] Сокровенная Слава Господа — Его *Кавод* — обнаруживает себя посредством этого света, который выступает как блистающий фасад антропоморфного облика. Богоявления, описываемые во Второй книге Еноха, используют подобные же метафоры света и огня и могут быть отнесены к тем традициям, где Божественная Форма остается сокровенной, скрываясь

[308] Основополагающее исследование Эйприл ДеКоник показывает, что в преданиях традиции, связанной с именем Еноха, облик Бога остается сокровенным за этим светом. См. DeConick, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, 104–5.

за блистающим огненным обликом, охраняющим неприступность Господа.[309]

Во *2 Ен.* 39:3–6 это Лицо Бога, по-видимому, и следует понимать не как одну из частей Божественного Тела, а как своего рода лицевую часть или фасад всего Его антропоморфного облика. Такое представление о Лице Господа как его антропоморфном Облике подтверждается дополнительной параллелью, а именно, отождествлением лица самого Еноха и его человеческого облика. Также ассоциирование Божественного Лица и Божественной Формы в 39-й главе Второй книги Еноха напоминает библейское повествование из Исх. 33:18–20, где *Паним* (“Лицо”) Бога упомянуто в связи с Его славной “Формой” — *Кавод.*[310]

Этот мотив — откровение Божественного Лица — имеет первостепенную важность для нашего исследования, поскольку он служит символом, прочно связывающим представление о новобретенном светоносном ангелоподобном теле Еноха и представление об исполненном славы теле Адама, утерянным во время грехопадения. Превращение Еноха в светоносное существо происходит во время его предстояния Господнему славному Облику, названному во Второй Книге Еноха Господним Лицом. Из 22-й главы этого славянского апокрифа мы узнаем, что видение Божественного Лица имело преображающее воздействие на облик самого Еноха. Будучи объятым Бо-

---

[309] Образность Божественного Лица занимает важное место в мистике *Меркавы*. В *Хейхалот Раббати* приводится следующее описание: “... святые Живущие ... надели одеяния огненные и обернулись облачениями пламенными, и закрыли лица свои покрывалами света, и (тогда) Святой, да будет Он благословен, открыл Лицо Свое.” *Synopse*, §184. “Царь славы восседал на Престоле и поднял Живущих ... Они объяли Его и целовали Его, и открыли лица свои. Они открылись, а Царь Славы закрыл Лицо Свое, и свод *Аравот* разразился гласом, подобно грому пред Лицом Царя.” *Synopse*, §189.

[310] См.: Исх. 33:18-20: “[Моисей] сказал: покажи мне славу Твою (כבדך). И сказал [Господь Моисею]: Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу Имя Господне пред тобою... [но] лица Моего (פני) не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых.”

жественным светом его тело претерпевает радикальные изменения — и как результат эта встреча преображает Еноха в славное ангелоподобное существо. Текст прямо сообщает, что после произошедшей перемены Енох стал "одним из славных," без всякого видимого отличия.[311] В результате этого изменения, произошедшего пред Лицом Господним, лицо самого Еноха становится совершенно иным и библейский патриарх приобретает исполненный славы лик, отражающий собой светоносность[312] Господнего Лика — *Panim*.[313] Описание Господнего Лица в 39-й главе Второй книги Еноха также подчеркивает сходство

[311] Andersen, "2 Enoch," 1.139.

[312] Повествование Второй книги Еноха свидетельствует, что лицо патриарха приобрело то же качество светоносности, что и Лицо Господне. В 37-й главе Второй книги Еноха Господь призывает одного из ангелов, чтобы охладить лицо Еноха перед его возвращением на землю. Этот ангел, который выглядел "хладным," охладил лицо Еноха своими ледяными руками. Вслед за этим Господь сказал Еноху, что если бы его лицо не было таким образом охлаждено, ни один человек не смог бы взглянуть на него. Само это охлаждение свидетельствует о том, что в результате преображения Еноха его лицо стало огненным и поражающим, то есть подобным Лицу Господнему. Подробный рассказ также может быть найден в другом тексте традиции, связанной с именем Еноха, а именно, в *Сефер Хейхалот*, где описывается преображение Еноха-Метатрона, Владыки Божественного Присутствия, в огненное существо. Так, в 15-й главе Третьей книги Еноха говорится: "Р. Ишмаэль сказал: Ангел Метатрон, Владыка Божьего Присутствия, слава вышних небес, сказал мне: Когда Святой — Благословен Он! — взял меня служить Престолу Славы, колесам Божественной Колесницы и всякой потребности Шехины, мгновенно плоть моя обратилась в пламя, мышцы мои — в огонь пламенеющий, кости мои — в можжевеловые угли, ресницы мои — во вспышки света, глаза мои — в факелы огненные, волосы мои — в жгучие языки пламенные, все члены мои — в крылья из полыхающего огня, и все существо тела моего — в огонь палящий." Alexander, "3 Enoch," 1.267.

[313] Примечательно, что после этого преображения лицо Еноха, подобно Лицу Господа, приобрело способность сообщать сияние славы другим объектам. Так, в *2 Ен.* 64:4 говорится: "И пришли старцы людские и весь народ, и поклонились, и целовали Еноха. И сказали ему: 'Отец наш, Енох! Будь благословен у Господа, Царя Вечного! Ныне благослови сынов своих и всех людей, дабы прославимся сегодня пред лицом твоим.'" (пространная редакция). Соколов, "Материалы и заметки по старинной славянской литературе," 59.

между этим Лицом и телом Еноха, — это описание дается посредством ряда аналогий, сравнений, указывающих на то, что новый облик Еноха был создан *подобно* Господнему Лицу.

Такое “сотворение по подобию” Лица Господнего также указывает на важную связь между новым ангелоподобным телом Еноха и исполненным славы телом Адама. Как уже выше отмечалось, это Лицо Бога в 22-й главе славянского апокалипсиса является причиной и прототипом, в соответствии с которым новая, небесная личность Еноха была сотворена. Это новое творение, создание по образу Лица, обозначает возвращение к состоянию Адама до падения, поскольку согласно рассматриваемому нами славянскому апокалипсису, Адам сам был содеян, при его сотворении, в соответствии с Божественным Лицом. Указание на то, что праотец человечества был создан по подобию Божьего Лица, мы находим в 44-й главе Второй книги Еноха, где говорится, что “Господь руками своими создал человека в подобие лица своего, малого и великого сотворил Господь.”[314] Примечательно, что текст Второй книги Еноха здесь отходит от канонической традиции, которая может быть найдена в первой главе Книги Бытия, где об Адаме говорится как о сотворенном не по Лицу Бога, но по Его образу (צלם).[315] В связи с этим расхождением Френсис Андерсен говорит, что во Второй книге Еноха засвидетельствовано “представление замечательное со всех точек зрения ... Значение צלם отсутствует ... В тексте говорится ‘подобие Лица,’ но не ‘образ’ или ‘видение’ — слова, обыкновенно используемые для передачи этого термина.”[316]

Предложенный выше анализ показывает, однако, что такое чтение возникло не в среде создания славянской

---

314 “Господь рукама своима созда человѣка и в подобии лица своего, мала и велика створи Господь.” (краткая редакция). Навтанович, “Книга Еноха,” 3.222–223.

315 См. Быт. 1:26–27.

316 Andersen, “2 Enoch,” 1.171, прим. b.

версии рассматриваемого памятника, но принадлежит его оригинальному замыслу, в котором сотворение светоносного тела праотца человечества согласно Лицу Господнему поставлено в соответствие с сотворением ангелоподобного тела Еноха, которое тоже создано согласно Божественному Лицу. Не приходится сомневаться, что именно в связи с традицией об изначальной славной ангелоподобной природе Адама, засвидетельствованной в 30-й главе Второй книги Еноха[317] автор апокрифа стремился связать историю создания Адама с темой славного Лица Господа.

Такое соединение одного с другим обнаруживает еще одну важнейшую связь, а именно, то что тело праотца, каким оно было до его падения, и его небесное соответствие — тело библейского патриарха Еноха, были созданы по подобию третьего Тела — облика Господа, предстающего в тексте как светоносное Божественное Лицо. И не случайно, что тесная взаимосвязь всех трех телесных форм во Второй книге Еноха — славного тела Адама, преображенного тела вознесенного патриарха Еноха и светоносного Божественного Тела — становится явным в описании Божественного Лица — повествовании в котором согласно Гершому Шолему, мы встречаем первое упоминание терминологии традиции *Шиур Кома*.



[317] См. *2 Ен.* 30:11.

Регент Небесных Крыл: Литургическая роль Еноха-Метатрона во Второй книге Еноха и традиции *Меркавы**

Введение

В одной из своих статей Филип Александер прослеживает развитие образа Еноха от иудейской литературы периода Второго Храма до раннего Средневековья.[318] В своем исследовании Александер утверждает, что это развитие представляет из себя "подлинную и долговечную традицию," в которой видна поразительная устойчивость некоторых мотивов. В качестве примера, Александер указывает на эволюцию понимания священства Еноха, которое разрабатывалось уже в литературе периода Второго Храма, а затем получило свое дальнейшее развитие в позднейших источниках *Меркавы*, где священнические обязанности Метатрона были выражены весьма подробно. Александер отмечает: "В *Книге Юбилеев*, во втором веке до н. э., Енох изображен первосвященником. А тысячелетием позже литература Чертогов наделяет его тем же служением, хотя и в несколько других обстоятельствах."[319] Отмечая эту устойчивую связь Еноха-Метатрона со священным служением, Александер обращает наше внимание на эту важную обязанность вознесшегося патриарха в 15-й главе Третьей книги Еноха, где Енох-Метатрон был поставлен

---

* Перевод с английского языка выполнен Александром Марковым по следующей публикации: A. Orlov, "Celestial Choirmaster: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in 2 Enoch and Merkabah Tradition," *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14 (2004) 3–29.

318 Alexander, "From Son of Adam to a Second God," 87-122 (102–104); Odeberg, *3 Enoch,* 52–63.

319 Alexander, "From Son of Adam to a Second God," 107.

совершать литургическое служение в небесной скинии. В *Сефер Хейхалот* 15B мы читаем:

> Метатрон есть владыка над всеми владыками, и стоит пред самым Престолом Славы, где он находится в великой небесной скинии света, и он выносит оттуда оглушающий огонь и влагает его в уши священных созданий, чтобы они не услышали глас молвы, исходящей из уст Всемогущего.[320]

В этом отрывке вознесшийся патриарх изображается как небесный священник высочайшей скинии, находящейся пред Престолом Славы Божьей. Кроме явной отсылки к служению Метатрона как священника, в тексте есть и более скрытый намек — на загадочную традицию, в которой ангел описан как тот, кто влагает "оглушающий огонь" в уши *хаййот*, чтобы эти священные творения не были уничтожены гласом Всемогущего. Этот момент невольно обращает нас к другому важному служению вознесшегося ангела — а именно его обязанности быть небесным регентом: направлять ангельскую литургию, ангельское прославление Божества, происходящее перед Престолом Славы. Предание, зафиксированное в *3 Ен.* 15B, однако не говорит об этой обязанности подробно, вероятнее всего, из-за общей фрагментарности этого отрывка из *Сефер Хейхалот*, которое исследователи считают позднейшей вставкой. Сходное описание в *Synopse* §390[321] более подробно воспроизводит изначальное предание об исключительном литургическом служении Метатрона. Там мы читаем:

> Одна *хаййя* поднимается над серафимами и нисходит на скинию Отрока (משכן הנער), имя которого Метатрон, и говорит гласом великим, гласом совершенной тишины: "Престол Славы сияющий." Внезапно ангелы замолкают. Стражи и святые затихают. Умолкшие, они снисходят в огненную реку. *Хаййот* склоняют лица к земле, и Юный сей, имя которого Метатрон, приносит огонь глухоты

[320] Alexander, "3 Enoch," 1.303.

[321] Ркп. New York JTS 8128.

> и влагает в уши их, чтобы они не смогли услышать глас речения Божьего или Его несказанного Имени. Юноша, имя которому Метатрон, после призывает на семь гласов (שהנער ששמו מטטרון מזכיר באות שעה בשבעה קולות) Его живое, чистое, честное, изумительное, святое, прославленное, крепкое, возлюбленное, могущественное и всесильное Имя.[322]

Темы священства Метатрона в небесной скинии и его обязанности нести огонь оглушения для *хаййот* в этом повествованиии вновь смешиваются. Из приведенного отрывка также видно, что Метатрон не только оберегает небесных обитателей, приготовляя их к произнесению хвалы Божеству, но и сам становится начальником хора, руководящим литургическим ритуалом — он призывает имя Божье. В этом отрывке подчеркивается исключительное значение собственных вокальных способностей Метатрона, позволяющих ему призывать имя Божества семью гласами. Но изображение этого небесного регента, как намеренно "оглушающего" участников своего литургического хора, не может не показаться странным. Однако понимание специфики литургического богословия литературы Чертогов может помочь нам прояснить эту необычную образность. Петер Шефер подчеркивает, что в повествованиях *Хейхалот* "небесная хвала направлена только непосредственно к Богу," потому что "для всех прочих, кто ее слышит — для людей и для ангелов — она может оказаться разрушительной."[323] В качестве примера Шефер приводит пассаж из *Хейхалот Раббати*, в котором дается целый ряд предупреждений о тяжелых последствиях, ожидающих тех, кто осмелится услышать ангельскую хвалу. Недавнее исследование Джеймса Давилы также вскрывает важность этого мотива смертельной опасности во время небесного поклонения в литургических текстах *Хейхалот*.[324]

---

322 Schäfer, *Synopse,* 164.

323 Schäfer, *Hidden and Manifest God*, 25.

324 J.R. Davila, *Descenders to the Chariot: The People Behind the Hekhalot Literature* (SJSJ, 70; Leiden: Brill, 2001) 136–39.

Этот мотив может считаться одной из главных причин, почему Метатрон заранее влагает оглушающий огонь в уши священных созданий. Также здесь важно понять, что роль Юноши-Метатрона как хранителя ангелов на небе непосредственно связана с его ролью небесного регента.

Нужно подчеркнуть, что хотя литургическое служение Еноха-Метатрона занимает заметное место в преданиях *Меркавы*, в ранних енохических текстах, которые включают свод Первой книги Еноха, *Книгу Юбилеев*, *Апокриф Книги Бытия* и *Книгу Исполинов*, эта тема полностью отсутствует. Но несмотря на отсутствие явных указаний на литургическое служение Еноха в перечисленных текстах, мы попытаемся показать в нашей статье, что литургическая образность Еноха-Метатрона коренится уже в енохическом предании периода Второго Храма, и может быть возведена ко Второй книге Еноха — иудейскому апокалипсису, по-видимому, написанному в I веке н. э. Некоторые из традиций, которые мы встречаем в этом тексте должны были, по нашему мнению, послужить изначальным фоном дальнейшего концептуального развития литургического образа Еноха-Метатрона как регента ангельских существ. В нашем исследовании мы попытаемся сосредоточится на изучении развития этого литургического образа.

Небесное священство седьмого патриарха в ранних енохических преданиях

Прежде чем перейти к детальному анализу литургической роли вознесенного патриарха во Второй книге Еноха и традиции *Меркавы*, нам потребуется краткое введение в священнические обязанности, возложенные ранними енохическими псевдоэпиграфами на седьмого допотопного патриарха.

В ранних книгах о Енохе седьмой патриарх неразрывно связан с небесным святилищем, которое, как а в позднейших преданиях *Меркавы*, находится здесь в непосредственной близости к Престолу Божьему.

Отношение Еноха к небесному храму в *Книге Стражей* (*1 Ен.* 1-36), *Книге Видений* (*1 Ен.* 83—90) и *Книге Юбилеев* может рассматриваться как постепенная эволюция — от неясных намеков на его небесное священство в ранних енохических текстах — к более открытому признанию и описанию его священнического служения в позднейших сочинениях. В то время, как более поздние енохические предания, относящиеся к *Книге Юбилеев*, раскрывают священство Еноха через описание его принесения жертв всесожжения в небесном святилище, более раннее включение патриарха в жизнь небесного Храма, как это передано в *Книге Стражей*, имеет вид весьма загадочных описаний. Поэтому требуется определенная экзегетическая работа, чтобы разгадать скрытый смысл этой порой не совсем ясной изначальной связи патриарха с небесным святилищем.

Исследование Марты Химмельфарб помогает прояснить возможную связь Еноха с небесным святилищем в *Книге Стражей*, где авторы повествования понимают восхождение патриарха к Престолу Славы как посещение небесного храма.[325] В *1 Ен.* 14.9—18 мы читаем:

---

[325] Об этой традиции см. M. Himmelfarb, “The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of Ben Sira,” in *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam* (eds. J. Scott and P. Simpson-Housley; New York: Greenwood Press, 1991) 63-78; *idem*, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” *SBLSP* 26 (1987) 210–17. В своем исследовании Химмельфарб опирается на публикации Й. Майера и Дж. Никельсбурга. См. J. Maier, “Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apocalyptik und Gnosis,” *Kairos* 5.1 (1963) 18-40; *idem*, *Vom Kultus zur Gnosis*: *Studien zur Vor-und Frühgeschichte der “Judischen Gnosis.” Bundeslade, Gottesthron und Märkabah* (Kairos, 1; Salzburg: Müller, 1964) 127–8; G.W.E. Nickelsburg, “Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee,” *JBL* 100 (1981) 575–600.

> И шел я дальше, пока не подошел к *стене*, воздвигнутой из градин, и язык пламени окружал его, и сие повергло меня в страх. И вступил я в язык пламени, и подошел к *великому дому*, построенному из градин, и стена дома была как мозаика из градин, и пол его был как снег. Крыша его была как звездный путь и вспышки светочей, и посреди них были огненные Херувимы, и небо их было [как] вода. И был огонь, пылающий вокруг всей стены, и дверь была пламенеющим огнем. И я вошел в сей дом, и был он горяч как огонь и холоден как снег, и не было ни утешения ни жизни в нем. Страх охватил меня, я затрясся, пал лицом ниц. И я увидел в видении, прямо перед собой, *другой дом*, больший прежнего, и все двери его были открыты предо мной, и был он воздвигнут из языка пламени. И во всем он столь восторгал славой, блеском и величием, что я не могу и описать его величие и меру. И пол его был огонь, и над ним были светочи и пути звезд, и кровля была огнь пылающий. И взглянул я и увидел в нем престол высокий, и видимость его была как лед, и окружение как сияющее солнце и звучание Херувимов.[326]

Комментируя этот отрывок, Химмельфарб обращает внимание на описание небесных строений, которые Енох встречает на своем пути к престолу. Химмельфарб отмечает, что как свидетельствует эфиопский текст, патриарх встречает на своем пути к Престолу Господню три небесных строения: стену, внешнее здание и внутреннее здание. Греческая версия этого рассказа упоминает о здании внутри стены. Химмельфарб пишет, что “в греческом тексте, как и с меньшей ясностью в эфиопском, такое расположение зданий отражает структуру земного храма с притвором (אולם), святилищем (היכל), и святая святых (דביר).”[327] Божий трон помещается во внутреннем чертоге этого небесного строения и представлен херувимским престолом. Его можно рассматривать как небесное соответствие херувимам, находящимся в Святая Святых Иерусалимского храма. Проводя ряд параллелей между описаниями небесного храма в *Книге Стражей*

326 Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 1.50–52; 2.98–99.

327 Himmelfarb, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” 210.

и особенностями земного святилища, Химмельфарб приходит к выводу, что “огненные херувимы,” которых Енох видит на потолке первого здания (в эфиопском варианте) или среднего дома (в греческом варианте) небесных построек — это не образ херувимов Престола Божьего, но нечто подобное фигурам на креплениях стен в земной скинии, упомянутым в Исх. 26.1, 31; 36.8, 35, или же это фигуры, которые согласно 1 Цар. 6.29, 2 Паралип. 3.7 и Иез. 41.15–26, были высечены на стенах земного Храма.[328]

Нужно сказать несколько слов и о служителях небесного святилища, изображенных в *1 Ен.* 14. Химмельфарб отмечает, что священники небесного храма в *Книге Стражей* по-видимому являются ангелами, так как автор описывает их как “стоящих пред Престолом Божиим в небесном храме.”[329] Также Химмельфарб говорит о том, что в *Книге Стражей* патриарх при восхождении становится священником, подобным ангелам.[330] В этой перспективе ангельская степень патриарха и его священное служение оказываются взаимосвязанными. Химмельфарб подчеркивает, что “автор *Книги Стражей* провозглашает ангельскую природу Еноха, указывая на его служение в небесном храме,” тогда как “восхождение показывает его проходящим через внешний двор храма и святилища к двери Святая Святых, где Бог обращается к нему из собственных уст.”[331] Для нашего исследования также важно заметить, что несмотря на то, что авторы нашего текста изображают Еноха как ангела, ничего не говорится о его предстоятельстве на ангельском богослужении.

Ранние енохические предания о небесном священстве седьмого патриарха не ограничены только традициями найденными в *Книге Стражей*. Они засвидетельствованы также и в других частях раннего енохического цикла, от-

[328] Himmelfarb, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” 211.
[329] Himmelfarb, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” 211.
[330] Himmelfarb, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” 213.
[331] Himmelfarb, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” 212.

раженного в Первой книге Еноха, включая *Апокалипсис Животных* (*1 Ен*. 85–90).

Следует заметить, что если в *Книге Стражей* ассоциация Еноха с небесным Храмом покрыта довольно загадочной образностью, то его изображение в *Апокалипсисе Животных* не оставляет никаких сомнений в том, что в некоторых ранних енохических традициях Енох действительно понимался как теснейшим образом связанный с небесным святилищем.

В главе 87 *1 Ен*. изображается, как патриарх был взят с земли тремя ангелами и вознесен на высокую башню, где он и должен был находиться, пока не увидит суд, уготованный для Стражей и их земных семей. Вот как об этом говорится в *1 Ен*. 87:3–4:

> И сии трое вышедшие после взяли меня за руку, и подняли меня от поколений земных, и возвигли меня в высоком месте, и показали мне *башню* высокую над землей, так что все холмы были ниже ее. И один сказал мне: “Оставайся здесь, пока ты не увидишь все, что происходит над слонами, над верблюдами и ослами, над всеми звездами и всеми быками.”[332]

Джеймс Вандеркам отмечает в этом описании важную деталь, а именно, появление в разговоре о Енохе темы башни. Вандеркам указывает на то, что в *Апокалипсисе Животных* этот термин закреплен за Храмом.[333] Патриарх должен был провести на башне немало времени, потому что в нашем тексте ничего не говорится о возвращении Еноха на землю до времени Суда. Таким образом патриарх описывается на протяжении большей части *Апокалипсиса Животных* как находящийся в небесном святилище.[334]

Хотя предания о присутствии Еноха в небесном храме, которые мы находим в *Книге Стражей* и *Апокалипсисе*

---

[332] Knibb. *The Ethiopic Book of Enoch*, 1.294; 2.198.

[333] J. VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1995) 117.

[334] VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 117.

Животных, ничего не говорят напрямую об исполнении им священнических обязанностей, другая важная традиция, которая может быть найдена в *Книге Юбилеев,* недвусмысленно указывает на это.

В *Книге Юбилеев* 4:23 изображается, как Енох был взят из человеческого общества и поставлен в Эдеме[335] "ради своего величия и славы."[336] Сад Эдема затем определяется как святилище,[337] и Енох — как один из приносящих жертву вечернюю на горе всесожжения: "Он сжигал жертву вечернюю в святилище, жертву благоприятную пред Господом на горе всесожжения."[338]

Вандеркам предполагает, что Енох изображен здесь как один из "исполняющих обряды священника в храме."[339] Более того, этот ученый считает, что священнические обязанности Еноха представляют из себя "новый элемент в широком перечне его обязанностей."[340]

Наше краткое введение в описание культовых обязанностей седьмого допотопного героя показывает, что несмотря на то, что в ранних сочинениях о Енохе (Первая книга Еноха, *Книга Юбилеев*) особо акцентируется принадлежность патриарха к небесному святилищу, в них нет никаких упоминаний о его участии в совершении небесной литургии. В отличие от позднейших сочинений *Меркавы*, где священнические обязанности Еноха-Метатрона часто оборачиваются участием в конкретных литургических действиях, в раннем енохическом фольклоре его священство никак не связано с небесной литургией. Более того, кажется, что в Первой книге Еноха

---

335 О присутствии Еноха в Эдеме см. C. Rowland, "Enoch," in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (eds. K. van der Toorn et al.; Leiden: Brill, 1999) 302.

336 J. VanderKam, *The Book of Jubilees* (CSCO, 510-11; 2 vols.; Scriptores Aethiopici, 87-88; Leuven: Peeters, 1989) 2.28.

337 Об этой традиции см. VanderKam, *Enoch*: *A Man for All Generation*, 117.

338 VanderKam, *The Book of Jubilees*, 2.28.

339 VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 117.

340 VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 117.

и *Книге Юбилеев* Енох не относится к сколько-нибудь заметным участникам небесного богослужения. Так, в *Книге Притч* (*1 Ен.* 37–71), значительную часть которой занимает описание небесного богослужения, патриарх упоминается в отношении этой службы только мельком (*1 Ен.* 39). Более того, в тексте подчеркивается, что Енох был не способен выдержать ужасающего "Присутствия" Божества. В *1 Ен.* 39.14 патриарх жалуется, вспоминая, что во время совершения небесного богослужения его "лицо преобразилось," так что он лишился зрения.[341] Эта жалоба показывает нам, что способности Еноха к непосредственному общению с Божеством не идут ни в какое сравнение с могуществом Юноши-Метатрона, который был способен не только выдержать устрашающее Присутствие Божества, но также и защитить других, в том числе и ангельские воинства, во время этой небесной литургии.

Эти концептуальные линии показывают, что в ранней енохической литературе вознесенный патриарх понимается исключительно как священник приносящий жертвы, но не как тот, кто непосредственно участвует в небесной литургии. В отличие от позднейшей литературы *Меркавы*, где тема небесного святилища ("скинии Юноши") часто смешивается с рассказом о служении Метатрона как небесного регента, ранняя литература о Енохе (Первая книга Еноха и *Книга Юбилеев*) показывает только одну сторону его священнических обязанностей.

Теперь время перейти к более поздним свидетельствам о священстве и литургических обязанностях Еноха-Метатрона в литературе Чертогов и традиции *Шиур Кома*.

[341] Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 2.127.

Скиния Юноши: Священство и литургические обязанности Еноха-Метатрона в традиции *Меркавы*

Мы уже упоминали, что в отличие от ранних енохических книг, в которых мы не находим ясных намеков на предстояние Еноха во время совершения небесной литургии, в традиции *Меркавы* упоминания о священстве Еноха-Метатрона тесно переплетены с признанием его центрального места в богослужении совершаемом ангелами. Так как оба этих служения очень взаимосвязаны, прежде чем мы перейдем к детальному анализу литургических функций великого ангела, мы должны исследовать священнические обязанности Метатрона, которые во многих отношениях воспроизводят и развивают ранние предания о священном служении седьмого допотопного патриарха, уже известные нам из енохической литературы Второго Храма.

Небесный первосвященник

Если ранние енохические тексты описывают седьмого допотопного патриарха как своего рода пришельца, принимающего свое новое назначение в горнем святилище, наследие *Меркавы* изображает Метатрона как бывалого небесного обитателя, который неотступно совершает свое иерейское служение и даже управляет своим собственным небесным святилищем, которое теперь называется его именем. Так, в одном из мест в *Меркава Шелема* небесная скиния называется “скинией Метатрона” (משכן מטטרון). В предании, сохранившемся в *Бамидбар Рабба* 12:12, небесное святилище вновь оказывается отмечено одним из имен Метатрона: оно называется “скинией Юноши” (משכן הנער):

> Рабби Симон пояснил: Когда Единый Святой, да будет Он благословен, велел Израилю воздвигнуть Скинию, Он шепнул служащим ангелам, что они тоже должны создать Скинию; и когда была построена Скиния внизу, была по-

> строена и другая Скиния наверху. Скиния наверху есть *скиния Юноши* (משכן הנער), именуемого Метатроном, где он приносит в жертву души праведных, чтобы искупить Израиль во дни его изгнания.[342]

Такая тесная ассоциация вознесшегося ангела и высочайшего святилища очень распространена в преданиях литературы Чертогов, где небесный Храм часто называется Скинией Отрока. Важная деталь описаний скинии Отрока в раввинистических сочинениях и литературе *Хейхалот* — это то, что скиния находится в непосредственной близости от Престола Божества, а точнее, под этим седалищем Славы.[343] Как мы уже упоминали в начале статьи, в *3 Ен.* 15B "великая небесная скиния света" Еноха-Метатрона расположена перед Престолом Славы.[344] Это предание явно не ограничивается только описанием в Третьей книге Еноха, но также может быть найдено в других материалах литературы Чертогов, где "Юноша" (часто отождествляемый там с Метатроном)[345] — один из тех, кто появляется из под Престола. Близость скинии к Славе-*Кавод* напоминает нам о традициях ранних енохических произведений, а точнее, об эпизоде в *1 Ен.* 14, где посещение патриархом небесного святилища описывается как приближение к Престолу Божию. Как енохические предания, так и предания *Хейхалот* подразумевают здесь служение Еноха-Метатрона как небесного первосвященника — ведь он вступает в область, в которую не смеет вступить ни один из ангелов и никто из людей. А именно, в зону непосредственного Присутствия Божества, область Святая Святых, которая находится по ту сторону

---

342 *Midrash Rabbah* (10 vols.; London: Soncino Press, 1961) 5.482–83.

343 Alexander, "3 Enoch," 1.262. На одной магической чаше Метатрон назван "великим принцем Престола" (איסרא רבא דכורסיה). C. Gordon, "Aramaic Magical Bowls in the Istanbul and Baghdad Museums," *Archiv Orientální* 6 (1934) 319–34 (328).

344 Alexander, "3 Enoch," 1.303.

345 О титуле "Юноша" в литературе Чертогов см. Davila, "Melchizedek, the 'Youth,' and Jesus," 254–66; Halperin, *The Faces of the Chariot*, 491–94.

Завесы, наиважнейшей духовной границы, оберегающей территорию Бога, представленной небесными (פרגוד)[346] и земными (פרכת) занавесями. Служение Метатрона за небесной Завесой соответствует уникальному праву земного первосвященника, которому одному дозволялось входить в Святая Святых земного святилища. Мы уже говорили, что возможным фоном этого уникального служения Метатрона могут быть признаны енохические источники, а точнее, *1 Ен.* 14, где патриарх — это единственный, кто был допущен в небесные Святая Святых, тогда как другим ангелам не позволяется вступить в эту внутреннюю часть святилища. Такое описание вполне соответствует утверждению в литературе Чертогов о том, что только Юноша, то есть Метатрон, по подобию земного первосвященника, может совершать служение в Святая Святых, по ту сторону небесного покрова. Надпись на одной мандейской чаше описывает Метатрона как слугу "совершающего служение прямо перед Завесой."[347] Филип Александер замечает, что такое определение "может быть сопоставлено с преданием *Хейхалот* о Метатроне как о небесном Первосвященнике ... и напрямую обыгрывает его положение как Владыки

---

346 О символике небесной Завесы (*Паргод*) см. *в. Йома* 77a; *в. Берахот* 18b; *3 Ен.* 45.1. О *Паргоде* также см. Alexander, "3 Enoch," 1.296; D. Arbel, *Beholders of Divine Secrets: Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature* (Albany: SUNY, 2003) 39, 100; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT, 2; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1951) 73ff.; F.T. Fallon, *The Enthronment of Sabaoth* (NHMS, 10; Leiden: Brill, 1978) 55; D. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (New Haven, American Oriental Society, 1980) 169, note 99; O. Hofius, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes* (WUNT, 14; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1972) 17ff.; G. MacRae, *Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature* (2 vols.; Ph.D. diss.; University of Cambridge, 1966) 1.49–78; C.R.A. Morray-Jones, *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism: A Source-critical and Tradition-historical Inquiry* (JSJSup, 59; Leiden: Brill, 2002) 164ff; Morray-Jones and Rowland, *The Mystery of God*, 372; Obederg, *3 Enoch*, 141; S. Shaked, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran* (London: School of Oriental and African Studies, 1994) 5.

347 W.S. McCullough, *Jewish and Mandean Incantation Texts in the Royal Ontario Museum* (Toronto: University of Toronto Press, 1967) D 5–6.

Божьего Присутствия."[348] Конечно, значение Метатрона как Владыки Божьего Присутствия или Владыки Лица Божьего (שר הפנים) не может быть отделено от его священнических и литургических служений, потому что, как и скиния великого ангела, так и совершаемое им богослужение — все это находится в непосредственной близости к Присутствию Божию, которое часто обозначается в традиции *Меркавы* как Лицо Божье. В рамках нашего исследования литургической образности, следует заметить, что благодаря своему высокому положению Владыки Лица Божьего, Юноша-Метатрон может без какого-либо вреда для себя находится в непосредственном присутствии Божества. Это является уникальной привилегией Юноши-Метатрона, которой не обладает больше никто из сотворенных. Также ему позволено входить во Святая Святых и устремляться к Божественному Лицу, равно как и слышать Глас Божества. Вот почему только он один может уберечь ангельские когорты от испепеляющего воздействия Божьего Присутствия во время небесной литургии. Такая образность позволяет прояснить сложную природу культовых обязанностей Метатрона и лучше понять тот факт, что уникальная роль великого ангела в небесных регионах предопределена не только его ролью небесного Первосвященника, но и тем, что он имеет особые дары как Владыка Божьего Присутствия.

Следует заметить, что в отличие от ранних енохических преданий, в которых вознесшийся патриарх никогда прямо не называется первосвященником, литература *Меркавы* наделяет Метатрона этим почетным званием. Рахель Элиор отмечает, что Метатрон появляется в некоторых источниках из Генизы Каирского собрания как первосвященник, приносящий жертвы на небесном алтаре.[349] Элиор обращает внимание на важное свидетельство в

---

[348] Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch," 166.

[349] Elior, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines," 228.

одном из текстов Генизы, в котором Метатрон назван первосвященником и главой священников:

> Я заклинаю тебя [Метатрон], более возлюбленный и дорогой, чем все небесные существа, [Верный служитель] Бога Израиля, Первосвященник (כהן גדול), глава священников (ראש [הכהני]ם), имеющий семьдесят имен, и имя чье подобно имени твоего Творца... Владыка великий, поставленный над владыками великими, глава всех станов.[350]

Нужно заметить, что служение Метатрона как небесного первосвященника подтверждается и литературой Чертогов, в которой встречается мотив особенных обязанностей священнослужителя у земного героя этой традиции, рабби Ишмаэля бен Элиша, которому Метатрон помогает как “ангел-толкователь.” Ввиду священнических обязанностей Еноха-Метатрона, является не случайным, что и рабби Ишмаэль тоже описан в трактате *Берахот* Вавилонского Талмуда как первосвященник.[351] Рахель Элиор замечает, что в *Хейхалот Раббати* этот раввинистический авторитет выводится примерно в тех же словах, что и в Талмуде, а именно, как священник, приносящий жертву всесожжения на алтаре.[352] В других источниках литературы *Хейхалот*, включая Третью книгу Еноха,[353] также часто говорится о священстве рабби Ишмаэля. Священнические черты этого визионера не только зеркально отражают небесное священство Метатрона, но что более важно также намекают на культовые обязанности седьмого патриарха, уже известные нам из Первой

---

[350] L.H. Schiffman and M.D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah* (Semitic Texts and Studies, 1; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992) 145–47, 151. О Метатроне как Первосвященнике см. Schiffman and Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts*, 25–28, 145–47, 156–57; Elior, “From Earthly Temple to Heavenly Shrines,” 299 n. 30; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (trans. H. Szold; 7 vols.; Baltimore: The John Hopkins University Press, 1998) 6.74.

[351] *в. Берахот* 7a.

[352] Elior, “From Earthly Temple to Heavenly Shrines,” 225.

[353] Alexander, “3 Enoch,” 1.257.

книги Еноха и *Книги Юбилеев*. В связи с этим некоторые исследователи отмечают, что “в Третьей книге Еноха мы встречаем показательную параллель между восхождением Ишмаэля и восхождением Еноха.”[354]

Небесный хормейстер

В отличие от ранней енохической литературы, в которой раскрывается только предстоятельство Еноха в совершении жертвоприношений, в литературе *Меркавы* подчеркивается и другая важная сторона его культового служения, а именно, совершение богослужений на небесах. Пассажи из *3 Ен.* 15B и *Synopse* §390, приведенные в начале статьи, показывают, что одно из свойств служения Метатрона в небесной области — это его главенство среди ангельских обитателей неба, которым предназначено судьбой гласно справлять молитву Божеству. Метатрон изображается здесь не просто как служитель небесной скинии или небесный первосвященник, но как предводитель небесного богослужения. Свидетельства, раскрывающие литургические обязанности Метатрона, не ограничиваются только сводом литературы *Хейхалот*, но могут быть найдены и в другом важнейшем своде преданий, тесно связанном с ранней иудейской мистикой, а именно в литературе *Шиур Кома*. Примеры из текстов *Шиур Кома* говорят в пользу понимания Метатрона как лидера небесного богослужения. Так, в *Сефер Хаккома* (155–164) мы читаем:

> И ангелы, бывшие с ним, подходят и окружают Престол Славы. Они — на одной стороне, а [небесные] создания — на другой стороне, и Шехина на Престоле Славы — в центре. И одно из созданий восходит над серафимами и опускается на скинию Отрока, имя которого Метатрон, и произносит гласом великим, тончайшим гласом тишины: “Престол Славы сияет.” Немедленно ангелы умолкают, Стражи и Святые полны тишины. Спеша, они вовлекаются в реку огненную. И небесные создания обращают свои лица к земле, и сей Отрок, имя которому Метатрон, приносит огонь глухоты

[354] Alexander, “From Son of Adam to a Second God,” 106–107.

> и вкладывает [его] в уши небесных созданий, да не слышат они глас речи Единого Святого, да будет Он благословен, и то явное Имя, которое отрок Метатрон произносит в этот момент на семь голосов и на семьдесят голосов, как живое, чистое, чтимое, святое, изумительное, достопоклоняемое, смелое, стройное и святое Имя.[355]

Сходное предание мы находим в *Сиддур Рабба* (37-46), тексте, также связанном с традицией *Шиур Кома*. Здесь ангельский Отрок уже не отождествляется с ангелом Метатроном:

> Ангелы, бывшие с ним, подходят и окружают [Престол] Славы: они — на одной стороне, а небесные создания — на другой стороне, и *Шехина* — посреди. И одно создание восходит над Престолом Славы, касается серафимов, и снисходит на Скинию Отрока, объявляя великим гласом, гласом тишины: "Только Престол вознесу я над ним." *Офанимы* замолкают и серафимы затихли. Когорты *Ирин* (Стражей) и *Кадушин* (Святых) вбрасываются в Огненную Реку, и небесные творения обращают лица ниц, и Отрок приносит молча огонь, и вкладывает его в их уши, чтобы они не слышали произносимого голоса. Затем он остается совсем один. И Отрок взывает Ему: "Великий, могущественный и изумительный, благородный, сильный, могучий, чистый и святой, стройный, великолепный и дорогой, сияющий и невинный, возлюбленный и чудесный, возвышенный и превосходный и блистающий Бог."[356]

Указывая на эти отрывки, Мартин Коэн замечает, что в традиции *Шиур Кома* служение Метатрона в небесной скинии оказывается "исключительно литургическим." По его мнению, там Метатрон "в гораздо большей степени небесный регент и руководитель церемоний, чем небесный первосвященник."[357]

---

355 Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, 162–64.

356 Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, 162–64. Об отношении этого отрывка к традиции Метатрона-"Юноши" см. Davila, "Melchizedek, the 'Youth,' and Jesus," 248–74.

357 Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, 134.

Совершенно очевидно, что предание, дошедшее до нас в *Сефер Хаккома*, не может быть отделено от отрывков, которые мы видим в *Synopse* §390 и в *3 Ен.* 15B — ведь все эти повествования объединяет сходная структура и терминология. Также все они подчеркивают первенство Отрока в совершении небесной Божественной службы.

Также значимо то, что служение Метатрона, отвечающего за лидерство и безопасность слуг, возносящих молитву Божеству, упоминается не только в приведенных отрывках, но и находит подтверждение в широком контексте литературы *Хейхалот* и *Шиур Кома*.

Так, в корпусе сочинений *Хейхалот* обязанности Метатрона как регента, или иначе говоря, начальника небесного богослужения, оказываются связаны не только с его наставлением ангельских чинов, но также и с его литургической опекой над людьми, особенно теми визионерами, которые преодолев козни охраняющих ангелов, являются допущеными в небесную область. В *Сефер Хейхалот* 1:9–10 Енох-Метатрон изображается как своего рода литургический наставник, подготавливающий одного из таких визионеров, рабби Ишмаэля, изнемогшего от тягот восхождения, к исполнению небесного гимна, прославляющего Единого Святого:

> И тут Метатрон, владыка Божьего Присутствия, подошел и оживил меня, и поставил меня на ноги, но не было во мне достаточно сил, чтобы воспеть гимн пред славнейшим престолом славнейшего Царя.[358]

Возможно, что эти поздние описания Еноха-Метатрона как одного из тех, кто побуждает ангелов и людей произносить небесную хвалу пред лицом Присутствия Божьего, могут корениться уже в ранних источниках времен Второго Храма. По логике нашего исследования, мы должны теперь обратиться к разбору некоторых из этих ранних традиций, которые и могли способствовать развитию этой литургической образности *Меркавы*.

---

[358] Alexander, “3 Enoch,” 1.256.

Истоки традиции: Литургическое служение Еноха в славянском апокалипсисе

Один из текстов, в котором по нашему предположению содержатся ранние следы литургической образности Еноха-Метатрона, это Вторая книга Еноха, иудейский апокалипсис, по всей видимости написанный в I веке н. э. В отличие от других ранних енохических произведений, таких как Первая книга Еноха и *Книга Юбилеев*, в которых подчеркивается только одна сторона небесного служения патриарха, в основном, связанная с принесением жертв, славянский текст раскрывает обе стороны его культовых обязанностей, включающих в себя как жертвоприношение, так и совершение ангельского богослужения.

Надо сказать, что изображение священнослужения седьмого допотопного патриарха в славянском апокалипсисе значительно отличается от свидетельств отраженных в *1 Ен.* и *Книге Юбилеев*. В отличие от этих сочинений, Вторая книга Еноха не связывает вознесшегося патриарха с каким-то из небесных храмовых строений, на который отдаленно намекают описания в *1 Ен.* 14 и 87. Но, в тоже самое время, славянский текст включает некоторое число других косвенных упоминаний, показывающих, что авторы этого апокалипсиса хорошо знали о священнических обязанностях седьмого допотопного патриарха. Так, исследователи уже подметили, что помазание Еноха светоносным елеем и его облачение в блистательные одеяния во время ангельского преображения (*2 Ен.* 22) напоминает нам об облачении священника.[359] Другая возможная культовая ассоциация содержится во *2 Ен.* 67–69, где потомки седьмого допотопного патриарха, включая его сына Мафусаила, изображаются как строители алтаря, воздвигнутого на месте, где Енох был вознесен

[359] Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 40.

на небо.[360] Выбор такого места для земного святилища может намекать на особую роль патриарха по отношению к небесной Скинии, высшей реальности, которую земной храм призван имитировать. В славянском тексте есть

---

[360] "И ускори Мефусаломъ и братиа его, сынове Еноховѣ, и создаша жертвеникъ на мѣстѣ Азухани, отнюдуже взят бысть Енох, и пояша бравы и говяда, и пожроша в лице Господне. И созваша вси людие, пришедшая с ними на веселие. И принесоша людие дары сыномъ Еноховым. И сотвориша веселие и радость 3 дни. И въ 3 день время вечера глаголаша старци людстѣи к Мефусалому, глаголющи: 'Гряди и стани пред лицемъ Господнмъ и лицем людий своих, и въ лице требника Господня, и прославиши ся въ людехъ своихъ.' И отвѣща Мефусаломъ къ людемъ своимъ: 'Господь Богъ отца моего Еноха то самъ себе въздвигнетъ ерея над людми своими.' И преждаша людие нощь ту всю на мѣстѣ Азухани. И пребысть Мефусаломъ близ олтаря, и помоли ся Господеви, и рече: 'Господь вѣка всего, сына избравый от отца нашего Еноха? И ты, Господи, яви ерѣя людемъ своимъ, и в неразумие сердца бояти ся славы твоея и сотвори по воли твоей все!' И успы Мефусаломъ, и яви ся ему Господь въ видѣнии нощнѣм, глагола ему: 'Слыши, Мефусаломъ. Аз есми Господь Богъ отца твоего Еноха, слышай глас людей своихъ. И стани в лице их и в лице олтаря моего, и прославлю тя в лице людий моих сихъ и по вся дни живота твоего.' И въстав Мефусаломъ от сна своего, и благослови явльшаго ся ему. И утреневаша старци людстѣи к Мефусалому, и направи Господь Богъ сердце Мефусалому слышати гласа людска, и глагола к ним: 'Господь Богъ наш благое очима его да сотворит на люди своих сихъ.' И ускори Сарсанъ, и Хармис, и Зазас, и старци людстѣи, и облекоша в ризу изрядну Мефусалома, и възложиша вѣнец свѣтелъ на главу его. И ускориша людие, и приведоша людие бравы и говяда, и от птицъ все извѣстовано, пожрети Мефусалиму в лице Господне и в лице людско. И взиде Мефусалимъ на жрътвище Господне, яко денница въсходящи, и вси людие грядущи въ слѣд. И ста Мефусалом у олтаря, и вси людие окрестъ олтаря. И поимше, старци людстѣи связаша бравы и говяда по 4 ногы и положиша на главѣ олтаря. И глаголаша людие к Мефусалиму: 'Возми си ножь и заколи извѣстовано си в лице Господне.' И простръ Мефусаломъ руце свои на небо, и призва Господа, глаголя: 'Увы мнѣ, Господи, кто есмь аз стати на главѣ жрътвеника твоего, на главѣ всих людий твоих, и на вся испытаниа? И даждь благодать рабу твоему в лице людий сих, да разумѣют, яко ты еси! Повели ерѣя людем своим!' А Мефусалом ста на главѣ олтаря и на главѣ всих людей от дни того. Наслѣдова всю землю и изиска вся, вѣровавшая Господеви, и пременъшая ся наказа и обрати, и не обрѣте ся человѣкъ, премѣняя ся от лица Господня, вся дни, иже поживе Мефусаломъ. И благослови Мефусалома Господь о жрътвах, и о дарѣх его, и о всей службѣ, еюже послужи в лицѣ Господне." Навтанович, "Книга Еноха," 3.230–232.

еще одна явная отсылка к священнослужению Еноха: во *2 Ен.* 49 описывается, как патриарх преподает детям наставления о порядке совершения жертвоприношения.[361] Все эти традиции показывают, что авторы Второй книги Еноха были по-видимому хорошо знакомы с преданиями о богослужениях, совершаемых седьмым допотопным патриархом, указания на которые мы встречаем и в ранней енохической литературе. Но в отличие от этих ранних произведений, упоминающих только о жертвоприношениях Еноха, авторы славянского апокалипсиса также явно знакомы и с другой важнейшей стороной служения вознесшего патриарха, а именно, с его ролью в совершении ангельских богослужений, в которых он призван ободрять и направлять небесных обитателей в их ежедневной молитве Творцу.

Размышляя об енохических истоках роли Метатрона как руководителя богослужения, мы должны теперь обратиться к пассажу находяшемуся во *2 Ен.* 18, где патриарх описывается как один из тех, кто побуждает небесных Стражей совершить литургию пред лицом Божиим. Во *2 Ен.* 18:8–9 говорится:

> Аз же глаголахъ григоромъ: “Аз видѣх братию вашу, и твoрениа их разумѣх, и молениа ихъ се видя, и молих ся о них. И се осудил есть Господь под землю, дондеже скончают ся небеса и земля. Да воскую ждете братиа своеа, а нѣсте служаще в лице Господне? Поставите службы бывшия, служите во имя Господне! Егда како разгнѣваете Господа Бога вашего, свръжет вы с мѣста сего.” Стоащу мнѣ въструбиша въ 4 трубы вкупѣ и вослужиша григорѣ, яко единѣмъ гласомъ взиде глас их в лице Господне.[362]

361 “А приводяй требу от чистых скот, ицеление есть, — ицѣляетъ душю свою. Умръщавляяй скотъ всяк безо узы, злозаконие есть, — беззаконитъ свою душю. Дѣя пакость скоту в тайнѣ, злозаконие есть, — беззаконитъ свою душу.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.226–228.

362 “(Тогда) сказал я григорам: ‘Я видел братию вашу и содеянное ими узнал, и мольбу их слышал, и молился о них. Осудил их Господь (пребывать) под землей до скончания небес и земли. Зачем же ждете (судьбы) братии своей, а не служите Господу? Установите прежнюю службу, служите во имя Господне! Ведь если разгневаете Господа Бога

Можно сказать, что это описание — довольно туманный набросок, только очень отдаленно намекающий на будущее выдающееся литургическое служение Еноха-Метатрона. Но именно здесь, впервые в енохической традиции, седьмой патриарх осмеливается собрать и направить ангелов в их совершении важнейшей небесной рутины воспевания хвалы Божеству. Выбор ангельского чина, конечно, не случаен — в различных енохических источниках патриарх часто описывается как особый посланнк к Стражам — падшим ангелам, и к их верным небесным братьям.

Несмотря на то, что во *2 Ен.* 18 патриарх дает совет ангелам, находящимся на пятом небе, значимо то, что в некоторых рукописях Второй книги Еноха он призывает их служить литургию "пред лицом Божиим,"[363] то есть в непосредственной близости к Престолу Славы Божьей — на том самом месте, где Юноша-Метатрон будет позднее, в повествованиях *Шиур Кома* и *Хейхалот,* руководить небесным служением ангельских чинов.

В некоторых рукописях славянского текста мы встречаем еще несколько важных дополнительных подробностей. Среди них совет Еноха Стражам "совершать литургию во имя огня."[364] Такое особое словоупотребление, связанное с символикой огня, явно вызывает в памяти уже упоминавшиеся описания небесной литургии в литературе *Хейхалот*, где образность пламенной стихии в виде "оглушающего огня" и ангелов, омывающихся в ходе службы в огненной реке, оказывается очень важна.

Намек в 18-й главе Второй книнги Еноха на позднейшее

вашего, свергнет вас с места этого.' И пока я был там, вострубили одновременно в четыре трубы и начали григоры службу, и поднялся голос их к Господу единым гласом." Навтанович, "Книга Еноха," 3.210–213.

[363] "служите пред лицем Господним," "служите въ лице Господне..." Соколов, "Материалы и заметки по старинной славянской литературе," 17; 88.

[364] "во имя огне." Соколов, "Материалы и заметки по старинной славянской литературе," 17.

служение Еноха-Метатрона как предводителя небесного хора не должен считаться случайным совпадением, так как в славянском апокалипсисе даны некоторые дополнительные черты, напоминающие о позднейших подробных описаниях литургий в литературе *Меркавы*. Остановимся на двух характерных моментах, позволяющих лучше понять это новоприобретенное литургическое служение Еноха, которые могут быть связаны с двумя особыми званиями Еноха-Метатрона, а именно, его титулами "Юноша" и "Владыка Божьего Присутствия." Оба эти звания, которые впервые появляются только во Второй книге Еноха, напоминают нам о литургической образности литературы *Хейхалот* и *Шиур Кома*, где титулы "Юноши" и "Владыки Божьего Присутствия" выступают как важные моменты раскрытия богослужебных обязанностей Метатрона. Итак, обратимся к исследованию этих двух званий в повествовании славянского апокалипсиса.

Служитель Лика Божьего

Мы уже отмечали, что священнические и литургические обязанности Еноха-Метатрона не могут быть отделены от его служения в роли שר הפנים (Владыки Божьего Лица), то есть того, кто может приблизиться к Присутствию Божию без робости и сомнения. Неудивительно, что во Второй книге Еноха, где прослеживается связь с истоками литургической образности Еноха-Метатрона, впервые в енохических преданиях и появляется развернутое упоминание о патриархе как о служителе Божьего Присутствия.

Хуго Одеберг был, вероятно, одним из первых исследователей, заметившим характерные черты звания "Владыки Присутствия" в пространной редакции *2 Ен*. Он убедительно показал в своем сравнительном анализе похожих мест из Второй и Третьей книг Еноха, что фраза "встань перед лицом Моим навеки," найденная

в славянском апокалипсисе, есть нечто большее, чем типичный гебраизм. Это выражение служит знаком важнейшего события в судьбе вознесенного патриарха, ибо оно возводит Еноха в ангельский чин Метатрона, Владыки Присутствия, שר הפנים.[365] Во Второй книге Еноха патриарх описывается не просто как один из визионеров, имеющих только временный доступ в область Божественного Присутствия, но как особый ангел отныне и навеки призванный стоять перед Господом. Сам этот титул впервые появляется в главах 21–22, посвященных описанию Престола Славы. В этих главах мы находим обещания из уст архангела Гавриила и самого Божества о том, что вознесшийся патриарх отныне и вечно будет стоять пред лицом Божиим.[366]

Если говорить о богословском аспекте этого ангельского служения, то этот титул несомненно связан с образом Метатрона в традиции *Меркавы*,[367] который получил свое наболее глубокое развитие в литературе Чертогов.[368] Согласно одной из легенд этих преданий,

---

[365] Odeberg, *3 Enoch*, 55.

[366] См.: *2 Ен.* 21:3: "И посла Господь единаго от славных своих ко мнѣ — Гаврила, и рче ми: 'Дрьзай, Еноше, не бой ся! Въстани и пойди со мною, и стани пред лицемъ Господнимъ во вѣки'"; *2 Ен.* 22:6: "И искуси Господь слуги своя, глагола к ним: 'Да вступит Енох стояти пред лицем моем въ вѣки.'" См. также: *2 Ен.* 36:3: "И по три десяти днехъ аз пошлю аггелъ по тя, и возмут тя ко мнѣ от земля, и от сыновъ твоих; возмут тя ко мнѣ, яко мѣсто уготовано ти есть, и ты будеши пред лицемъ моимъ отселѣ и до вѣка." Навтанович, "Книга Еноха," 3.212, 214, 218.

[367] Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism,* 67.

[368] О периодах развития традиции *Меркавы* см. Alexander, "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch," 173-80; D.J. Halperin, "A New Edition of the Hekhalot Literature," *JAOS* 104.3 (1984) 543–52; *idem*, *The Faces of the Chariot*, 359-63; Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 106–14; *idem*, "The Experience of the Visionary and the Genre in the Ascension of Isaiah 6–11 and the Apocalypse of Paul," *Semeia* 36 (1986) 97–111; *idem*, "The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World," в: *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys* (eds. J.J. Collins and M. Fishbane; Albany: SUNY, 1995) 123–37 (126–28); Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 67, 98-123; Maier, *Vom Kultus zur Gnosis,* 128–46;

Енох "был возвышен до степени первого из ангелов и שר הפנים (букв.: "Владыки Божьего Лица" или "Владыки Божьего Присутствия").[369] В *3 Ен.*, как и в других текстах литературы Чертогов, содержится хорошо разработанное богословское объяснение этого небесного полномочия.

Привилегии небесного Отрока

Мы уже показали, что в описаниях священнических и священнослужительных обязанностей Метатрона, он часто выступает под именем "Отрока" или "Юноши" (נער). Такое устойчивое предпочтение авторов литературы Чертогов, которые постоянно связывают это обозначение со священническим и литургическим служением Метатрона, может быть объяснено одним из возможных значений еврейского слова נער, которое означает не только юношу, но и слугу.

Здесь мы должны отметить, что такое прозвище никогда не прилагается к седьмому допотопному патриарху

P. Schäfer, "Prolegomena zu einer kritischen Edition und analyse der Merkava Rabba," *FJB* 5 (1977) 65–99; *idem*, "Die Beschwoerung des sar ha-panim, Kritische Edition und Übersetzung," *FJB* 6 (1978) 107–45; *idem*, "Aufbau und redaktionelle Identität der Hekhalot Zutarti," *JJS* 33 (1982) 569–82; "Tradition and Redaction in Hekhalot Literature," *JSJ* 14 (1983) 172–81; *idem*, "Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur," *Hekhalot-Studien* (TSAJ, 19; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988) 250–76 (258, 264–65); *idem*, "The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism: Gershom Scholem Reconsidered," *Hekhalot-Studien* (TSAJ, 19; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988) 77–95; *idem*, *The Hidden and Manifest God*, 150–55; Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 43–44; M.D. Swartz, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1996) 29, 153–57; 170–72; 210–12; E.E. Urbach, "The Traditions about Merkavah Mysticism in the Tannaitic Period," в: *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends* (eds. E.E. Urbach, R.J. Zwi Werblowsky and Ch. Wirszubski; Jerusalem: Magnes Press, 1967) 1–28 (Hebrew).

[369] Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism,* 67.

в ранних енохических преданиях, отраженных в Первой книге Еноха, *Книге Юбилеев*, *Апокрифе Книги Бытия* и *Книге Исполинов*. Но в некоторых рукописях славянского Еноха впервые в енохической традиции седьмой допотопный патриарх вдруг наделяется этим показательным титулом, который как мы помним, принадлежит Метатрону. Несмотря на то, что такое обозначение Еноха отмечено только в нескольких славянских рукописях, автор одного из лучших английских переводов Второй книги Еноха, Френсис Андерсен, считает это чтение принадлежащим к оригиналу. Андерсен первым в науке предположил, что обозначение Еноха как "Юноши" во Второй книге Еноха напоминает нам о подобном же титуловании Метатрона, засвидетельствованным в Третьей книге Еноха и других текстах литературы Чертогов.

Употребление обозначения "Юноша" в славянском апокалипсисе нельзя воспринимать в отрыве от будущего его употребления в позднейшей литературе *Меркавы*, где контекст употребления этого титула очень схож. Так, согласно преданию *Меркавы*, Бог обычно обращается к Еноху-Метатрону как к "Юноше." В *3 Ен.* 3, когда рабби Ишмаэль спрашивает Метатрона "Каково имя твое?" Метатрон отвечает: "У меня семьдесят имен, как и семьдесят народов на земле ... но Царь мой зовет меня 'Юноша.'"[370] Такое именование вознесшегося патриарха "Юношей" явно указывает на особое отношение Божества к Метатрону. Можно возвести начало этого предания уже ко Второй книге Еноха, где в главе 24 краткой версии отдельных рукописей текста уже проступает этот же мотив.[371] Замечательно, что титул "Юноша" здесь оказывается

---

[370] Alexander, "3 Enoch," 1.257.

[371] "Елико же видѣхъ, юношу, стояща и сходяща, свершена мною. Азъ возвѣщу тебѣ, прежде даже не возвѣстиста тебѣ исперьва, елико сотворихъ от небытия въ бытие, отъ невидимыхъ въ видѣние, ни ангеломъ моимъ не возвѣстихъ тайны моея, ни повѣдахъ имъ составления ихъ. Ни моея бесконечныя и неразумныя разумнѣйшая твари, и тебѣ возвѣщаю днесь..." Соколов, "Материалы и заметки по старинной славянской литературе," 90–91.

связан с темой превосходства Еноха над ангелами и с его ведущей ролью в небесном сообществе — что потом окажется существенно важным для литургических описаний в литературе *Меркавы*. Вполне возможно, что титул “Юноша” указывает таким образом на уникальную роль Еноха как очень привелигированного небесного служителя Божества, который имеет такой уровень доступа к непосредственному Присутствию Творца, который не имеют даже архангелы. В таком контексте неудивительно, что во *2 Ен.* 24:1-2 патриарх изображается как один из тех, кто сидит ошую Господа, “ближе [архангела] Гавриила,” то есть непосредственно рядом с Богом.[372]

Такое почитание Юноши небесными жителями в контексте речи Господа, напоминает о литургических описаниях в *Synopse* §390 и *Сефер Хаккома*, где ангельские жители простираются перед Юношей в Присутствии Божества, позволяя вознесшемуся ангелу вложить огонь глухоты в их уши. Неслучайно, что исследователи уже отмечали литургическую окраску сцены во *2 Ен.* 22, где патриарх сменяет свои земные одеяния на небесные ризы, которые очень напоминают священническое облачение.[373]

Заключение

Литургическая традиция, которую мы находим во Второй книге Еноха, должна рассматриваться как важнейшее концептуальное звено, соединяющее ранние предания о священнических обязанностях патриарха, которые мы находим в *1 Ен.* и *Книге Юбилеев*, с позднейшими по-

---

372 “И възва мя Господь, и постави мя ошуюю себе ближе Гаврила, и поклоних ся Господеви. И глагола ко мнѣ Господь: ‘Елико же видѣ, Еноше, стоаща и ходяща, и свръшена мною, аз же възвѣшу тебѣ.’” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.214.

373 Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 40.

вествованиями *Хейхалот* и *Шиур Кома*, где упоминания о священстве вознесшегося патриарха связываются с изображением его уникальной роли в небесных богослужениях. Исследователи уже отмечали, что образ Еноха, представленный в различных разделах Второй книги Еноха, представляется более сложным, чем в ранних енохических произведениях, собранных в компиляции известной нам под именем Первой книги Еноха.[374]

Впервые в енохической традиции седьмой патриарх изображен не просто как человек, взятый на небо и преображенный в ангела, но как небесное существо, вознесшееся над ангельским миром. В этом новом образе можно найти истоки другого облика вознесенного патриарха, совершенно непохожего на Еноха ранней енохической литературы, а именно образа высшего ангела Метатрона, "Владыки Присутствия," разработанного гораздо позднее в мистике *Меркавы*. Описание седьмого допотопного патриарха как предстоятеля на небесной литургии во Второй книге Еноха добавляет веса гипотезе о переходном характере славянского повествования — вводящего древние апокалиптические предания в новое русло иудейской мистики. В этом смысле уникальные традиции, которые мы находим во *2 Ен.* 18, представляют собой важную ступень на пути определения и оформления литургического служения Еноха-Метатрона, который в конце концов в поздней иудейской мистике получит загадочную роль небесного регента. Значимо также то, что появление мотива литургического служения патриарха во Второй книге Еноха оказывается связанным здесь с возникновением новых небесных полномочий Еноха, отраженных к таких титулах как "Юноша" и "Владыка Божьего Присутствия." Позже эти почетные звания будут играть важнейшую роль в повествованиях традиции *Меркавы*, посвященных литургическому служению Метатрона.

---

[374] Alexander, "From Son of Adam to a Second God," 102–104; Odeberg, *3 Enoch,* 52–63.

Воскресение Тела Адама: Искупительная Роль Еноха-Метатрона во Второй книге Еноха*

Во Второй книге Еноха, иудейском апокалипсисе, написанном в I веке н. э., мы находим намек на ангельское достоинство главного героя повествования. Этот намек выражен его отказом от участия в семейной трапезе. 56-ая глава сочинения повествует о том, как Мафусаил приглашает своего отца принять пищу вместе с ближайшими членами семьи. В ответ на это предложение патриарх, только что вернувшийся из долгого небесного путешествия, вежливо отклоняет приглашение своего сына, называя тому следующие причины:

> Отвѣща Мефусаломъ отцеви своему Енохови: "Что есть годѣ очима твоима, отче? Да сотворимъ брашна пред лицемъ твоимъ. Да благословиши храмы наша и сыны своя, и вся домочадца твоя, прославиши люди своя, да тако по томъ отидеши." И отвѣща Енох сынови своему, и рече: "Слыши, чадо, от дни, иже помаза мя Господь елѣемъ славы своея, и страшно бысть мнѣ, ни сладит ми брашно, ни ми ся хощетъ о земномъ брашнѣ. Но взови братию свою и вся домочадца наша, и старци людстѣи, да поглаголю к ним и отиду."[375]

---

* Перевод с английского языка выполнен Иваном Мирошниковым по изданию: A. A. Orlov, "Resurrection of Adam's Body: The Redeeming Role of Enoch-Metatron in 2 (Slavonic) Enoch," *The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism* (Eds. by B. Lourié and A. Orlov; Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique, 3; Saint-Pétersbourg: Byzantinorossica, 2007) 385–389.

[375] "Отвечал же Мефусалом отцу своему Еноху: 'Что угодно глазам твоим, отец? Да приготовим еду (из того) для тебя. И да благословишь дома наши и сыновей своих, и всех домочадцев своих, и прославишь людей своих, и после этого уйдешь.' Енох же ответил сыну своему, говоря: 'Знай, чадо, что с тех пор, как умастил меня Господь елеем

Важной чертой этого фрагмента славянского апокалипсиса выступает мотив “елея славы,” светящейся субстанции, которая трансформировала прежнего семейного человека в небесное существо, неспособное более наслаждаться земной пищей. Мотив преображающего помазания не ограничивается исключительно 56-й главой Второй книги Еноха, но занимает важное место в богословии памятника в целом. Важность этого мотива можно проиллюстрировать его значением для центрального события всего повествования — ослепительной метаморфозы главного героя перед лицом Божества. В 22-й главе Второй книги Еноха изображен архангел Михаил, помазывающий патриарха удивительным елеем, помазанием Славы, тождественным маслу, упомянутому в 56-й главе:

> Глагола Господь Михайлови: “Поими Еноха, и совлечи со земных риз, и помажи елеемъ благымъ, и облечи в ризи славны.” И совлече мя Михаил с риз моих, и помаза мя масломъ благимъ. И видѣние масла паче свѣта великаго, масть его — яко роса блага, и воня его, яко измурно, и луча его яко солнечныи. И зглядах вся самъ: и бых, яко единъ от славных, и не бяше различиа взорнаго.[376]

Текст сообщает нам, что вид елея во время этой процедуры был “ярче света великого, и умащение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре и лучи, от него (исходящие), — как (лучи) солнечные.”[377]

славы своей, и вострепетал я, не услаждает меня пища, и не хочется мне (ничего) из земных блюд. Но позови братьев своих и всех домочадцев наших, и старейшин народа, дабы говорил с ними, и (после) отойду.’” (краткая редакция). Навтанович, “Книга Еноха,” 3.226–227.

[376] “И сказал Господь Михаилу: ‘Возьми Еноха, и сними с него земные одежды, и умасти елеем благим, и облачи в ризы славы.’ И снял Михаил одежды мои с меня, и умастил меня елеем благим. И вид (этого) елея ярче света великого, и умащение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него (исходящие), — как (лучи) солнечные. Оглядел же всего себя: стал я, как один из славных, и не было различия по виду.” (краткая редакция). Навтанович, “Книга Еноха,” 3.214–215.

[377] Навтанович, “Книга Еноха,” 3.215.

Маслу Божественной милости, о котором идет речь в славянском тексте, и которое в традициях, связанных с именем Адама, известно также как елей воскресения, можно приписать ответственность за преобразование смертной природы Еноха в исполненное славы состояние небесного существа. Заметим, что масло здесь, вероятнее всего, выступает синонимом Божественной Славы, поскольку 56-я глава Второй книги Еноха описывает елей как “помазание Славы Господней.”[378] В связи с этим не стоит забывать, что помазание Еноха светящимся елеем происходит перед образом Божественной Славы (*Кавод*), которое во Второй книге Енохе обозначено как Божественное Лицо. Помазание патриарха, следовательно, можно рассматривать как облечение его в Славу, исходящую от *Кавод* Божества.

Здесь следует заметить, что в некоторых рукописях краткой редакции текста присутствует ряд разночтений, нарушающих стройный порядок богословских мотивов, связанных с помазанием патриарха. В них утверждается, что патриарх был помазан не елеем Божественной Славы, но елеем с головы самого Еноха.

Интересующий нас фрагмент 56-й главы, зафиксированный в Академическом и Уваровском списках краткой редакции, гласит: “с тех пор, как умастил меня Господь елеем главы моей (т.е. главы Еноха).”[379]

Эта традиция, описывающая чудесную силу масла, нисходящего с головы основного персонажа нашего текста, представляется довольно загадочной. Тем не менее, если мы обратимся к более поздним иудейским источникам, сюжет о преобразующей субстанции, нисходящей с головы небесного существа, не покажется нам совершенно непонятным. Например, в *Пиркей де рабби Элиэзер* сказано, что в эсхатологические времена

[378] “Господь елѣемъ славы своея.”

[379] Соколов, “Материалы и заметки по старинной славянской литературе,” 123.

оживляющая роса (раввинистическая метафора для обозначения елея воскресения) явится с головы Божества:

> Рабби Танхум сказал: Что касается земного семени, когда будет велено, (оно) получит росу для воскрешения мертвых. Откуда она сойдет? С головы Святого; ибо голова Святого исполнена оживляющей росы. В будущей жизни Святой встряхнет Своей головой и снизойдет дающая жизнь роса, ибо сказано: “Я сплю, а сердце мое бодрствует; ...потому что голова моя вся покрыта росою, кудри мои — ночною влагою” (Песн. 5: 2).[380]

Мотив росы воскресения, сходящей с головы Бога, повторяется и в другом знаменитом компендиуме иудейских мистических традиций. В *Книге Зогар* I.130b-131a мы читаем:

> Когда Святой будет возвращать мертвых к жизни, Он велит росе со Своей головы сойти на них. Благодаря этой росе все восстанут из пепла. ... Ибо от Древа Жизни во вселенную непрерывно истекает жизнь.[381]

Оба фрагмента об оживляющей росе, равно как и традиция, зафиксированная в 22-й главе Второй Книги Еноха, восходят, вероятно, к стихам 133-го Псалма,[382] где говорится, что драгоценный елей, стекающий по голове Аарона, подобен росе вечной жизни, ниспосланной Божеством. Кроме того, повествование о елее помазания во Второй книге Енохе подчеркивает, как нам кажется, не только священническую, но и эсхатологическую роль преображенного патриарха, которому предназначено исполнить важную роль в искуплении греха прародителя человечества.

Тем не менее, остается неразрешенным один важный

---

[380] *Pirke de Rabbi Eliezer* (ed. G. Friedländer; New York: Hermon Press, 1965) 260.

[381] *The Zohar* (5 vols.; eds. H. Sperling and M. Simon; New York: Soncino Press, 1931) 2.21.

[382] 132-й Псалом согласно нумерации Септуагинты, а также церковнославянского и Синодального переводов Библии. — *Прим. пер.*

вопрос, о том, как упомянутые иудейские традиции о росе воскресения, нисходящей с головы Божества, связаны с загадочными чтениями славянского апокалипсиса, утверждающими, что елей воскресения нисходит не с головы Господа, но с головы Еноха. Вероятнее всего, далеко не случайна отраженная в славянском тексте путаница между головой предсказателя и головой Божества, между елеем Бога и елеем Еноха, между славой Господа и славой вознесенного патриарха. Эта путаница, как мы думаем, отражает существенную богословскую тенденцию в рассматриваемом сочинении, где небесная персона Еноха понимается как своего рода копия Божественной Славы, пред лицом которой прорицатель был повторно сотворен, теперь, в качестве уже небесного существа. Сходства между двумя небесными сущностями — между Славой (*Кавод*) Божества и новоприобретенным небесным обликом Еноха-Метатрона, которое в некоторых традициях служит образцом для измерения Божественного Тела, — были исследованы нами ранее в ряде других работ.[383] В настоящей статье мы ставим целью рассмотреть другой, эсхатологический аспект личности вознесенного Еноха, а именно, связь между его небесной персоной и его новой ролью Искупителя человечества, способного аннулировать грех Адама. Прежде чем перейти к анализу этого сюжета в славянском тексте и рассмотреть его связь с традициями Адама, нам следует сказать несколько слов о более поздней литературе Чертогов.

Исследователи уже отмечали ранее, что в дополнительных главах *Сефер Хейхалот* Метатрон, как кажется, предстает в качестве превечного существа, воплотившегося сначала в Адаме и затем в Енохе, существа, которое вновь восходит к небесному дому Первочеловека и занимает свое законное место в высях универсума.[384]

---

383 См: A. Orlov, "'Without Measure and Without Analogy:' *Shi*ᶜ*ur Qomah* Traditions in 2 (Slavonic) Enoch," *Journal of Jewish Studies* 56 (2005) 224–244; A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ, 107; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2005).

384 P. Alexander, "From Son of Adam to a Second God: Transformation

В 48-й главе Третьей книги Еноха (*Synopse* §72 по изданию Шефера) говорится: "Святой, будь Он Благословен, сказал: Я соделал его сильным, Я взял его, я предназначил его, — Метатрона, раба Моего, — быть первым среди всех сынов высей. 'Я соделал его сильным' в поколении Первочеловека."[385]

Исследователи уже отмечали, что "Енох здесь становится Искупителем — вторым Адамом, через которого человечество возвращается в прежнее состояние."[386] Вероятнее всего, подобное понимание Еноха-Метатрона как Искупителя не было поздним изобретением раввинистических авторов и авторов литературы Чертогов, но может быть обнаружено уже во Второй книге Еноха.

В 64-й главе славянского текста присутствует "удивительный рассказ," который, по мнению одного из переводчиков Второй книги Еноха, "вряд ли бы понравился иудею или христианину."[387] Там описывается, как "старцы людские" и "весь народ" пришли поклониться Еноху перед его вторым вознесением на небеса. Люди, пришедшие пасть ниц перед патриархом, обратились к нему со следующей речью:

> "Благословенъ есть Господеви, Царю Вѣчному, нынѣ благослови люди своя и прослави на лици Господни, яко тя избра Господь повѣдателя, отяти грѣх нашихъ."[388]

Важная деталь в этой речи — обозначение Еноха как того, кто "отнял грехи человеческие." Подобное описание патриарха как Искупителя весьма занимательно. Но какого

---

of the Biblical Enoch," *Biblical Figures Outside the Bible* (Ed. M. E. Stone and T. A. Bergren; Harrisburg: Trinity Press International, 1998) 102–104; M. Idel "Enoch is Metatron," *Immanuel* 24/25 (1990) 220–240.

385 P. Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, 36–37.

386 Alexander, "From Son of Adam to a Second God," 111.

387 Andersen, "2 Enoch," 1.190.

388 "Благословен ты у Господа, Царя Вечного, ныне же благословил ты людей своих и прославил (их) перед Господом, ибо тебя избрал Господь, чтобы поведал (о творении его) и отнял грехи наши." (краткая редакция). Навтанович, "Книга Еноха," 228–229.

рода грех мог “отнять” Енох? Идет ли здесь речь исключительно о его роли ходатая за людей в день Страшного суда? В связи с этим очень важно, что в 64-й главе Второй книги Еноха “старцы людские” называют Еноха не тем, кто “отнимет” грех человечества в будущем, но тем, кто “отнял” этот грех в прошлом. В тексте подчеркивается, что искупительное действие уже было исполнено. Это важный намек, позволяющий понять, какого рода грех мог уничтожить Енох. Внимание здесь сосредоточено не на личных прегрешениях предков Еноха, но на первородном грехе человечества. Становится очевидным, что искупительная роль патриарха не связана с его возможным заступничеством за грехи своих детей, падших ангелов или “старцев людских.” Скорее, она относится к греху Первочеловека, который патриарх смог “отнять” своими праведностью, вознесением и преображением. Однако роль Еноха в домостроительстве человеческого спасения не исчерпывается только лишь его былой встречей с Лицом Божьим. В славянском апокалипсисе он сам становится искупителем, способным преображать человеческие существа. Отметим важную деталь упомянутого выше рассказа из 64-й главы, сохранившуюся в рукописях пространной редакции, деталь, раскрывающую искупительную роль Еноха: те же самые люди, что провозглашают патриарха искупителем человечества, оказываются также простершимися ниц перед Енохом и просящими его о благословении, которое позволило бы им быть прославленными пред лицом его. В 64-й главе пространной редакции Второй книги Еноха сказано:

> И пришли старцы людские и весь народ, и поклонились, и целовали Еноха. И сказали ему: “Отец наш, Енох! Будь благословен у Господа, Царя Вечного! Ныне благослови сынов своих и всех людей, дабы прославимся сегодня пред лицом твоим.”[389]

---

[389] *2 Ен.* 64:4 (пространная редакция). Соколов, “Материалы и заметки по старинной славянской литературе,” 59.

Это описание перекликается с другой, предшествующей ей сценой приближения патриарха к Славе Божьей (*Кавод*) в 22-й главе Второй книги Еноха. Здесь провидец во время преображения описан как простершийся ниц пред Божественным Лицом:

> И падох ницъ, и поклоних ся Господеви. И Господь усты своими възва мя: "Дръзай, Еноше, не бойся! Востани и стани пред лицемъ моим въ вѣкы."[390]

Единственное различие состоит в том, что во втором случае люди подступают не к Божественному Лицу, а к лицу Еноха. Занятно, что во Второй книге Еноха, вероятнее всего, предпринимается попытка изобразить преображенного патриарха как своего рода копию или образ Божественного Лица, благодаря которому люди могут получить доступ к *Паним* Божества и обрести славу.

Таким образом славянский апокалипсис возлагает на патриарха роль искупителя, чье лицо способно наделять славой человеческие существа. В свете подобных богословских идей становится ясным, что далеко не случайна путаница между славой Божества и славой патриарха, или между елеем, нисходящим с головы Господа, и елеем, нисходящим с головы Еноха, имеющая место в некоторых рукописях Второй книге Еноха. Вероятнее всего, эти чтения не были просто ошибкой переписчика. Они представляют собой намеренную богословскую правку текста, в соответствии с которой, елей Еноха мог пониматься как обладающий такой же искупительной и преобразующей значимостью, как и елей Господа.

390 "И пал я ниц, и поклонился Господу. И Господь устами своими воззвал ко мне: 'Дерзай, Енох, не бойся! Встань и стань перед лицом моим во веки.'" (краткая редакция). Навтанович, "Книга Еноха," 214–215.

Прославление через страх во Второй книге Еноха*

Трепещет от страха Твоего плоть моя.

Пс. 118:120

Введение

Вторая книга Еноха начинается с описания сна этого патриарха, седьмого после потопа. Во время сна Енох видит двух ангелов, спускающихся к нему в его земное жилище, чтобы забрать его на небеса. Ангельские посетители патриарха представлены непомерно большими созданиями с сияющими лицами. Внезапно рассказ переходит от сна адепта к его видению в состоянии бодрствования. В тексте говорится, что, как только Енох был разбужен ангелами, он испытал очень сильный страх, созерцая своих гостей "наяву." Страх мистика не представляет собой здесь необычного явления, так как подобная реакция часто упоминается в иудейских и христианских апокалиптических сочинениях: люди, как правило, чувствуют себя испуганными при встрече с небесными созданиями.

Но что необычно в этом повествовании, так это преображение Еноха, к которому, по-видимому, его приводит этот страх. В обеих редакциях рассматриваемого славянского апокрифа говорится о преображении лица мистика. Более того, в обеих редакциях подобного

---

* Перевод с английского языка выполнен Ириной Колбутовой по следующей работе: A. Orlov, Glorification through Fear in *2 Enoch* (unpublished).

рода трансформация связана со страхом Еноха. Так, в пространной редакции *2 Енох* 1:7–8 утверждается, что лицо патриарха "переменилось от страха."[391] Еще более удивительна метаморфоза лика нашего героя в краткой редакции апокрифа. Согласно ей лицо адепта не просто претерпело изменения, но просияло славой. Так, в краткой редакции *2 Енох* 1:7–8 можно обнаружить следующее описание необычного состояния Еноха: "Я встал спешно и поклонился им, и вспыхнуло лицо мое от страха перед увиденным (блеща ся привидѣниемъ лице мое от страха)."[392] Один из выдающихся специалистов по Второй книге Еноха, Френсис Андерсен, уже размышлял над уникальностью подобного прославления лика тайнозрителя через страх. По его мнению, "вариант текста, содержащийся [в рукописях] A и U, *блещас*(*я*), возможно, означает, что его [Еноха] лицо было сияющим .... Данный глагол действительно имеет смысл "сиять," и он не относится к обычному набору лексических средств, используемых для обозначения страха, возникающего в результате небесного явления подобного рода ...."[393]

При всей необычности обсуждаемых здесь образов можно предположить, что описание прославления мистика через страх не представляет собой случайной ошибки автора или кого-либо из переводчиков этого текста, которая могла бы возникнуть в процессе длительного бытования этого сочинения в различных культурах, отличающихся от первоначальной идеологической среды, давшей жизнь этому апокалипсису. Скорее всего таким способом передается характерная особенность теофанического опыта, которую можно обнаружить также и в других местах данного апокрифа. Если это так, то, по-

---

[391] Хачатурян, "Книга Еноха," 47. "Измѣнися лице мое от страха." G. Macaskill, *The Slavonic Texts of 2 Enoch* (Studia Judaeoslavica, 6; Leiden: Brill, 2013) 42.

[392] Навтанович, "Книга Еноха," 3.204-205.

[393] Andersen, "2 Enoch," 1.108. См. также C. Böttrich, *Das slavische Henochbuch* (JSHRZ, V.7; Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1995) 835, footnote c.

видимому, совсем не случаен тот факт, что именно *лицо* мистика подвергается преображающей трансформации через страх. Исследователи уже ранее отмечали важность образа лица в этом апокрифе, высказывая предположение, что зачастую символизм подобного рода используется совсем не без оснований и имеет явный теофанический смысл.[394] Так, в одном из кульминационных моментов истории патриарха во Второй книге Еноха, где описывается его превращение в светоносное ангельское существо на седьмом небе, его облик также начинает сиять славой пред пугающим Ликом Божьим. Упоминание о преображении мистика через страх в начале повествования о Енохе таким образом предвосхищает его будущую метаморфозу на небесах.

Задачей нашего исследования будет изучение мотива страха в славянском апокрифе и его значения для понимания преобразующих онтологических изменений, которые Енох претерпевает во время своего небесного путешествия.

Мотив страха в библейских повествованиях

Мотив страха, по-видимому, играет важнейшую роль в прославлении седьмого патриарха во Второй книге Еноха, и для более глубокого понимания этой темы нам необходимо прежде всего обратиться к библейским повествованиям, где мотив страха также очень часто присутствует в описаниях видений патриархов и пророков. Поскольку страх, и особенно страх Божий, довольно часто упоминается в Библии, мы ограничим наше исследование историями, в которых человеческий страх вызван видением потустороннего существа — божественного или ангельского. Более того, в нашем анализе

[394] Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 279-281.

различных теофанических явлений в библейском каноне мы сосредоточим наше внимание только на некоторых характерных особенностях, ставших, по нашему мнению, определяющими для концепций, лежащих в основе повествования нашего славянского апокрифа.

Следует отметить, что в ранних иудейских письменных памятниках страх часто упоминается при описании эмоционального состояния героев повествования, ставших свидетелями явления им Бога или ангелов.[395] В ранних текстах из Пятикнижия, где говорится о богоявлениях и явлениях ангелов ветхозаветным патриархам и пророкам можно обнаружить упоминания об ужасе, испытываемом ими при встрече с подобными потусторонними явлениями. К примеру, сразу после грехопадения первого человека, в третьей главе Книги Бытия сообщается о страхе Адама перед Богом, посетившим Рай. В Книге Бытия также содержатся рассказы об чувстве страха, который испытывали другие герои веры — Авраам, Исаак и Иаков в моменты, когда им являлись Бог и ангелы. Страх, испытываемый тайнозрителем, также становится одним из основных мотивов в пророческих и апокалиптических книгах библейского канона, особенно в Книге пророка Даниила.[396] В то время как в библейских рассказах

---

395 О страхе как человеческой реакции на встречу с божественным или ангельским существом см. J.C. VanderKam, *From Revelation to Canon: Studies in Hebrew Bible and Second Temple Literature* (Leiden: Brill, 2000) 343; J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament* (Analecta Biblica, 25; Rome: St. Martin's Press, 1965) 22.

396 См., например, Дан. 8:17-18: "И он подошел к тому месту, где я стоял, и когда он пришел, я ужаснулся и пал на лице мое; и сказал он мне: 'знай, сын человеческий, что видение относится к концу времени!' И когда он говорил со мною, я без чувств лежал лицем моим на земле; и он прикоснулся ко мне и поставил меня на место мое"; Дан. 10:7-9: "И только один я, Даниил, видел это видение, а бывшие со мною люди не видели этого видения; но сильный страх напал на них и они убежали, чтобы скрыться. И остался я один и смотрел на это великое видение, но во мне не осталось крепости и вид лица моего чрезвычайно изменился, не стало во мне бодрости. И услышал я глас слов его; и как только услышал глас слов его, в оцепенении пал я на лице мое и лежал лицем к земле."

можно обнаружить великое множество упоминаний о пугающих явлениях Бога и ангелов людям, решающее значение для развития концепций, обнаруживаемых в славянском апокрифе, по-видимому, имела особая группа библейских мотивов, а именно описания событий, связанных с видениями, явленными самому выдающемуся визионеру ветхозаветного канона — сыну Амрама, испытавшему несколько совершенно особенных встреч с Богом и ставшему образцом мистического созерцателя. Мы обнаруживаем упоминания о страхе Моисея уже в начале его пророческого пути, а именно во время его первой встречи с высшей реальностью, представленной в третьей главе Книги Исхода.[397] В дальнейших описаниях его встреч с Богом на горе Синай в различных текстах из Книг Исхода и Второзакония мотив страха Моисея часто сопоставляется с откровением образа Божьего Лица. Такого рода сопоставление мотива опасности с концепцией Божьего Лица в библейских рассказах о Моисее оказало огромное влияние на авторов Второй книги Еноха, где тематика устрашающего светоносного Божьего Образа становится одной из концептуальных основ содержания этого сочинения. В библейских рассказах о Моисее, ставших своего рода образцами для более поздних описаний мистических видений, особо разрабатывается важнейшая тема смертельно опасных последствий, которое несет визионеру созерцание Лица Бога (*Паним*). Так, например, в Исх. 33:20 Бог предупреждает Моисея об опасности, связанной с созерцанием его Лица: "лица Моего не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть меня и остаться в живых." Мотив подобной же гибельной опасности, сопровождающий откровение Лица, еще далее усиливается наставлением Бога в Исх. 33:22, где Он приказывает Моисею укрыться

[397] В Исх. 3:6 говорится: "И сказал: Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова. Моисей закрыл лице свое; потому что боялся воззреть на Бога."

в расщелине скалы и обещает защитить пророка своими руками.

В славянском апокрифе теме опасности видения Божьего Лица также посвящены особые долгие рассуждения. В моих прежних исследованиях я уже высказывал предположения о том, что в подобного рода преданиях можно обнаружить влияние библейских рассказов о Моисее.[398] Так, в *2 Енох* 39:3–6, как и в истории Моисея, представленной в Книге Исхода 33, мотив Лица тесно связан с богоявлением, и это Лицо воспринимается не просто как часть тела Господа, а как своего рода сияющий "фасад" всего Его антропоморфного образа.[399]

На богословское содержание Второй книги Еноха оказало значительное влияние также и еще одно предание, лежащее в основе рассказов о откровениях, полученных Моисеем, которое можно обнаружить уже в библейском каноне, а именно, традиция прославления лица мистика после его общения с Божьим *Паним*. Из этого предания мы также узнаем, что израильтяне увидевшие прославленный лик пророка, были испуганы переменами, произошедшими с лицом сына Амрама. Так, в Исх. 34:29–35 представлен Моисей после его встречи с Господом. В этом тексте говорится:

> Когда сходил Моисей с горы Синая ... Моисей не знал, что лице его стало сиять лучами от того, что Бог говорил с ним. И увидел Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лице его сияет, и боялись подойти к нему ... и Моисей опять полагал покрывало на лице свое, доколе не входил говорить с Ним.

Сообщение о том, что лицо пророка было прославлено, — не единственная значимая особенность этого текста. Не менее важным представляется и мотив страха, который испытывают люди, увидевшие преображение лица Моисея. Во Второй книге Еноха можно обнаружить очень

---

398 Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 254-303.

399 Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 280-281.

похожее сочетание мотивов, а именно, прославление лица Еноха совпадает с мотивом чувства опасности. Так в главе 37-й Второй книги Еноха подробно излагается необычная процедура, которой подвергается лицо мистика, во время заключительного этапа его общения с Богом на седьмом небе. Из этого повествования мы узнаем, что после того, как лицо патриарха было прославлено, и ему были открыты величайшие тайны вселенной, Енох теперь, как и Моисей, должен вернуться к людям, чтобы рассказать им о полученных откровениях. Однако его прославленный небесный лик, как и в случае великого пророка, мог оказаться препятствием для его общения с людьми. Предвосхищая возможные трудности подобного рода, Бог поэтому призывает одного из своих старших ангелов для того, чтобы тот остудил лицо Еноха. В тексте говорится, что ангел был "устрашающим и грозным," он был белым как снег, а его руки были холодны как лед. Этими холодными руками он и остудил лицо патриарха. Сразу вслед за этой необычной процедурой охлаждения Господь поведал Еноху, что, если бы его лицо не было охлаждено, никто из людей не смог бы приблизиться к нему. Такого рода упоминание об опасности, связанной с сияющим лицом патриарха после его встречи с Богом, сопоставимо с мотивом сияющего лица Моисея, преображенного после его опыта общения с Богом на горе Синай, о котором говорится в Книге Исхода.[400]

---

[400] Следует отметить, что подобного рода сочетание мотивов прославленного лица мистика и страха будет играть важную роль и в поздних книгах о Енохе. К примеру, в Третьей книге Еноха говорится о том, что преображенному в Метатрона Еноху предстояло утешать напуганного Моисея, сообщая ему о его светоносном лике. Так, в *3 Енох* 15B:5 говорится следующее: "Тотчас Метатрон, князь Божественного Присутствия, сказал Моисею: 'Сын Амрама, не бойся! Ибо Господь уже благоволит к тебе. Проси то, что ты желаешь, с уверенностью и смелостью, ибо свет исходит от кожи твоего лика от одного конца мира до другого.'" И.Р. Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции.* (С.-Петербург: Издательство С.-Петербургского университета, 2007) 285.

Мотив страха мистика в ранних источниках, содержащих рассказы о Енохе

Ранее мы уже отмечали, что страх ветхозаветных патриархов и пророков при их переживании богоявлений представляет собой постоянный мотив встречающийся в библейских книгах Бытия и Исхода. Зачастую, вдохновленные этими описаниями встреч Адама, Авраама, Иакова и Моисея с божественными и ангельскими существами, авторы иудейских псевдоэпиграфических текстов стремились развить эти темы, поместив их в новый контекст мистических видений.[401]

Мотив страха мистика, разумеется, не был предан забвению и в ранних текстах о Енохе, группе источников, представляющих собой одну из самых значительных ранних компиляций иудейской мистической традиции. Из одного из самых древних рассказов о Енохе, *Книге Стражей*, читатель узнает о страхе седьмого патриарха, испытанном им при его приближении к Божьему Престолу. В 14-й главе этого раннего источника, связанного с именем Еноха, представлен вход мистика в некое пространство, которое, по-видимому, следует воспринимать как небесный Храм, священную обитель Бога, особенный *топос*, наводящий ужас не только на людей, но и на небесных созданий. В *1 Енох* 14:9–14 содержится следующее описание путешествия мистика по небесному святилищу:

> ...и я приблизился к одной стене, которая была устроена из кристалловых камней и окружена огненным пламенем; и она стала устрашать меня. И я вошел в огненное пламя, и приблизился к великому дому, который был устроен из кристалловых камней; стены этого дома были подобны наборному полу (паркету или мозаике) из кристалловых камней, и почвою его был кристалл, его крыша была по-

---

[401] См., например, *Эксагоге* Иезекииля Трагика 1:82; *Откр. Авр.* 10:2; 16:1-2; *4 Езры* 5:14; 10:29-30; 12:3; 13:14; *Лествица Иакова* 2:1-3; *3 Вар.* 7:5.

> добна пути звезд и молний с огненными херувимами между нею (крышей) и водным небом. Пылающий огонь окружал стены дома, и дверь его горела огнем. И я вступил в тот дом, который был горяч как огонь и холоден как лед; не было в нем ни веселия, ни жизни: страх покрыл меня и трепет объял меня. И так как я был потрясен и трепетал, то упал на свое лицо....[402]

В этом тексте очень интересной и значительной деталью представляется замечание о том, что Енох был не просто испуган, испытав пребывание в потустороннем мире, но то, что он буквально был "покрыт страхом." Исследователи уже ранее отмечали необычную интенсивность этого описания состояния страха. К примеру, Джон Коллинз отмечает, что в этом тексте содержится "тщательно подобранные выражения для передачи состояния ужаса, испытанного Енохом."[403] Еще одна исследовательница, Марта Химмельфарб, также обращает внимание на силу воздействия Божьего присутствия на мистика, которая, по ее мнению, даже превосходит соответствующий мистический опыт в библейских рассказах о видениях Бога, в том числе в видениях Иезекииля. Химмельфарб отмечает, что "поклонения Иезекииля, выраженные в его распростертом положении, никогда не сопровождаются мотивом страха; о них говорится каждый раз в одних и тех же выражениях, причем без упоминания о каких-либо чувствах, почти как о ритуальном преклонении перед Божьим величием. В *Книге Стражей*, наоборот, подчеркивается глубина эмоционального переживания мистика в ответ на явление ему Бога."[404] Более того, в *Книге Стражей* страх мистика — это реакция не просто на явления Бога или ангелов, но также и на само священное место, в чем, очевидно, проявляется особый культовый аспект человеческого страха. Понятие "культового" страха имеет

---

402 Тантлевский, *Книги Еноха*, 327-328.

403 J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 55.

404 Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 16.

также важное значение в некоторых текстах из Библии,[405] где мотив опасности нередко связан с особым священным местом, а именно, Святая Святых. Следовательно, необходимо уточнить, что тема страха Еноха, которой посвящено немало страниц в *Книге Стражей*, сочетает в себе, помимо традиций, связанных с мистическими переживаниями явления Бога, также и священнический аспект, иногда даже преобладающий в описаниях страха Еноха над мотивом мистического видения. Марта Химмельфарб отмечает по этому поводу, что

> ... несмотря на присутствие образа Бога на престоле из херувимов в описании поклонения Еноха, его страх вызван не угрожающим видом Бога. Скорее, чувство страха возникает из-за того, что Енох находится в доме из кристаллов града, что и заставляет его дрожать и трепетать, а в конце концов и упасть вниз лицом .... Таким образом, в *Книге Стражей* подчеркивается мотив славы Божьего небесного храма, и именно он, а не видение Бога само по себе, служит причиной возникновения страха Еноха.[406]

Важно отметить также, что уже в относящейся к енохической традиции *Книге Стражей* о явлении Бога непосредственно говорится как о явлении его "Лица," намекая таким образом на историю Моисея, что потом станет главным смысловым центром в концепции явления Бога, представленной в славянском апокрифе.[407]

Более того, в ранних рассказах о Енохе, и особенно в *Книге Притч* (главы 37–71 Первой книги Еноха), можно обнаружить еще одну тенденцию, получившую развитие и переосмысление во Второй книге Еноха, а именно, связь между теофаническим страхом мистика

---

[405] См. B.J. Bamberger, "Fear and Love of God in the Old Testament," *Hebrew Union College Annual* 6 (1929) 43-47.

[406] Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 16.

[407] Так, в *1 Енох* 14:20–21 можно обнаружить текст, в котором сообщается, что "ни ангел не мог вступить сюда, ни смертный созерцать вид лица (*gaṣṣ*) самого Славного и Величественного." Тантлевский, *Книги Еноха*, 328.

и преображения его физического тела. Так, к примеру, в повествовании о встрече мистика с Богом из 60-й главы Первой книги Еноха мотив страха мистика совпадает с парадоксальным упоминанием о “расплавлении” физического тела адепта.[408]

Лицо, наводящее ужас

Как мы уже убедились мотив страха седьмого патриарха уже был связан с его преображением в ранних рассказах о Енохе, однако в славянском апокрифе эта связь выражена еще более очевидным образом. Более того, во Второй книге Еноха теофанический страх обретает свое новое символическое измерение благодаря тому, что он становится постоянным спутником всех преображений Еноха, испытываемых героем на протяжении его небесного путешествия.

Исследователи уже ранее отмечали интенсивность средств выражения, используемых для передачи чувства страха в этом тексте. Так, Марта Химмельфарб заметила, что лексика в тексте Второй книги Еноха имеет более экспрессивный характер для передачи чувства страха, чем в других иудейских апокалиптических источниках,

---

[408] В *1 Енох* 60:2-3 говорится: “И тотчас я увидел Главу дней, сидящего на престоле Своей славы, и ангелов и праведных, стоящих вокруг Него. И меня объял сильный трепет, и страх охватил меня; мое бедро согнулось и ослабело, все мое существо сплавилось, и я упал на свое лицо.” Тантлевский, *Книги Еноха*, 342. Мотив изменения существа Еноха во время теофании также присутствует и в другом отрывке из енохической *Книге Притч* (*1 Енох* 71:9-11) где говорится, что патриарх был преображен в Сына Человеческого: “И вышли из того дома Михаил и Гавриил, Руфаил и Фануил, и многие святые ангелы без числа, и с ними Глава дней; Его глава бела и чиста, как волна, и Его одежда неописуема. И я упал на свое лицо, и все мое тело сплавилось, и мой дух изменился; и я воскликнул громким голосом, духом силы, и прославил и восхвалил и превознес.” Тантлевский, *Книги Еноха*, 349.

в том числе и в ранних рассказах о Енохе. Размышляя над повторяющимися формулами выражения страха, с помощью которых Енох сообщает о своем чувстве своему небесному спутнику, Гавриилу, исследовательница подчеркивает интенсивность подобных высказываний в рассматриваемом тексте:

> Страдания, выраженные словами, обращенными к Гавриилу, "Увы мне, господин, отступила душа моя из меня от страха" (9:10), представляют собой разительный контраст с отсутствием выражения какого-либо чувства в рассказе о видении Бога Левием в небесном храме в сочинении *Завет Левия*, а также значительно отличаются от описания видения в *Книге Стражей*, где подчеркивается мотив ужаса, который испытывает мистик, оказавшись в небесном храме. Глубина чувства страха, который испытывает Енох, оставшись без своих спутников, способствует подчеркиванию величественности событий, которые должны произойти в дальнейшем.[409]

Лексика, используемая для описания состояния страха, буквально пронизывает все повествование Второй книге Еноха, начиная с самых первых строк этого апокалиптического памятника. Однако формулировки, которые передают это чувство при встрече Еноха с Божьим Лицом, видением, играющим роль кульминационного пункта в теофаничеком богословии этого повествования, приобретают самую высокую степень напряженности. Сильный страх, испытываемый мистиком во время устрашающей встречи с Богом, так глубоко проникает в душу Еноха, даже в его недавно обретенном ангельском состоянии,

---

409 Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 40. В одной из своих недавних книг Химмельфарб еще раз подтверждает свои взгляды на этот предмет, делая следующее замечание о Второй книге Еноха: "После того, как Еноха одолел страх, он падает на свое лицо, не один раз, как в *Книге Стражей*, а дважды, чем в тексте ясно дается понять, что Енох перед Божьим престолом испытал еще более ужасающий страх, чем то чувство, которое ему приписано в *Книге Стражей*." M. Himmelfarb, *The Apocalypse: A Brief History* (Blackwell Brief Histories of Religion; Chichester: John Wiley & Sons, 2010) 77.

что это чувство становится первым предметом его откровения человечеству во время его краткого пребывания на земле. Так, в самых первых словах поучения Еноха своим сыновьям он сообщает об устрашающем характере его встречи с Божьим Лицом. В пространной редакции *2 Енох* 39:8 содержится следующее описание этого события:

> Страшно и претрудно стоять перед лицом царя земного, пугающе и очень это опасно, ибо воля царя — смерть, и воля царя — жизнь. Насколько же страшнее и опаснее стоять перед лицом Царя всех земных царей и всех небесных воинств, распорядителя живых и мертвых. Кто вынесет это безвременное страдание?[410]

Несомненно, этот текст во многих отношениях служит одним из концептуальных связующих звеньев славянского апокрифа. Как уже отмечалось ранее, образ лица имеет огромное значение для всей концептуальной ткани этого апокалиптического текста, в котором видение Божьего Лица (*Паним*) представляет собой наивысшую степень мистического опыта, полученного Енохом в потустороннем мире. Данный славянский апокриф с его постоянно используемой образностью небесных ликов, тесно связан по смысловому наполнению не только с ранними книгами о Енохе, в которых как мы уже убедились тоже присутствует терминология “лица,” но, что еще важнее, с более поздней литературой Чертогов (*Хейхалот*), в текстах которой созерцание мистиком Лица Бога становится самым существенным аспектом откровения. Специалисты в области ранней иудейской мистики ранее уже размышляли о значении подобного рода образного строя, отмечая, что мотив Божьего Лица

---

[410] Andersen, “2 Enoch,” 1.164. В краткой редакции *2 Енох* 39:8 можно обнаружить использование похожей лексики: “страшно и претрудно стоять перед лицом царя земного, пугающе, ибо воля царя — смерть, и воля царя — жизнь. <Каково же> стать перед лицом Царя <Небесного>, — кто выдержит этот безмерный страх и жар великий?” Навтанович, “Книга Еноха” 3.220-221.

становится “кульминационным пунктом мистического восхождения” адептов литературы *Хейхалот*. Так, Петер Шефер обращает внимание на то, что в *Хейхалот Раббати*, к примеру, Божье Лицо служит “целью восхождения для *йоред меркава*, однако в данном тексте это утверждение одновременно парадоксальным образом отрицается, так как в заключении подчеркивается, что Его лицо ‘уразуметь’ невозможно.”[411] Следует обратить внимание, что в литературе *Хейхалот*, как и во Второй книге Еноха, содержатся намеки на переосмысление преданий связанных с именем Моисея. Шефер также отмечает, что для мистика, принадлежавшего к традиции *Хейхалот*, мотив Божьего Лица служит “не просто самым главным проявлением Божьей красоты ... но в то же время и кульминационным пунктом мистического восхождения.”[412] Таким образом, Божье Лицо становится высшей целью небесного путешествия, поскольку, согласно Шеферу, “все, что Бог желает передать *йоред меркава*, ... сконцентрировано в Божьем Лице.”[413]

Более того, в литературе *Меркавы* мистические созерцатели не только получают знание о Божьем Лице и передают это знание другим людям, но и сама их природа преображается при встрече с Божественным Ликом. Этот мотив напоминает о похожей концепции преображения мистика в нашем славянском апокрифе.

Как уже было показано в нашем исследовании Второй книги Еноха, встреча со вселяющим страх Божьим Лицом преображает тело седьмого патриарха, которое само становится светоносной сущностью. Следует напомнить, что в этом тексте особенно подчеркивается аспект преображения *лица* мистика, так как в нем читателю сообщается, что Бог повелевает специальному ангельскому служителю остудить лик патриарха перед его возвращением в земной мир. Возможно, что некоторые

---

[411] Schäfer, *The Hidden and Manifest God,* 18.

[412] Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 18.

[413] Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 20.

особенные подробности в описании этого ангельского служителя также указывают на преобладающую тенденцию в этом апокалиптическом тексте, в котором так часто подчеркивается мотив преображающей силы страха.

"Устрашающий" ангел

Как было упомянуто ранее, один из главных концептуальных аспектов мотива опасности в славянском апокрифе состоит не только в том, что Лицо Божье представлено устрашающим, но также и в том, что и лицо визионера также способно спровоцировать страх. Поэтому опасность, исходящая от его преображенного лика, должна быть умерена перед его нисхождением в область земного обитания людей. В нашем исследовании уже отмечался тот факт, что на формирование этой концепции во Второй книге Еноха оказала большое влияние история Моисея, и особенно мотив его светоносного лица, отраженный в 34-й главе Книги Исхода.[414] Исследователи нередко подчеркивали сходство мотива вселяющего страх лица визионера в славянском апокрифе и в истории Моисея, однако почти никто не пытался объяснить различия между обеими традициями. Одно из таких различий состоит в том, что, в отличие от лица Моисея, лицо седьмого патриарха подвергается обратной трансформации перед его возвращением в область человеческого обитания, а именно, его лицо остужает особый ангел-служитель. В пространной редакции *2 Енох* 37:1–2 это событие описывается следующим образом:

> И призвал Господь одного из ангелов своих верховных, *устрашающего и грозного* (страшнаа и грозна), и поставил рядом со мной. И был ангел бел видом, как снег, и руки его подобны льду, с видом великого холода. И он остудил

[414] Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 285-286.

> лицо мое, поскольку не стерпел бы я страха Господнего, как невозможно вынести пламени печи и жара солнца и холода смерти. И сказал мне Господь, “Енох, если бы твое лицо здесь не остудили, никто из людей не смог бы взглянуть на твое лицо.”[415]

Образ загадочного ангельского служителя, остужающего лицо Еноха, заслуживает более пристального внимания. В нашем тексте этот небесный служитель определен как устрашающее и грозное[416] существо. На первый взгляд, не совсем понятно, почему в нашем описании ангел, отвечающий за превращение мистика в обычное существо, охарактеризован подобным образом. Однако, учитывая особенности других преображений визионера, упомянутых во Второй книге Еноха, особенно тех, которые касаются его лица, определение ангела как грозного и устрашающего существа приобретает особый смысл. Такое определение вызывает в памяти читателя преображение мистика перед Божьим Лицом, когда его природа подверглась всеобъемлющей метаморфозе благодаря устрашающему Образу Божьему. Более того, это определение также напоминает об описании преображения лица Еноха в самых первых строках нашего апокалиптического сочинения. Как мы помним, символизм преображения лица также тесно связан там с мотивом страха. Как в славянском апокрифе, так и в истории Моисея трансформации лица мистика сопутствует чувство страха. Устрашающая природа образа, созерцаемого мистиком, по-видимому, служит катализатором трансформации, так как только таким

---

[415] Andersen, “2 Enoch,” 1.160; Macaskill, *The Slavonic Texts of 2 Enoch*, 142. В краткой редакции *2 Енох* 37:1-2 содержится очень похожее описание этого события: “Но призвал Господь одного из ангелов своих верховных, *грозного* (грозна), и поставил рядом со мной, был же ангел бел видом, как снег, а руки его — лед, и остудил лицо мое, поскольку не стерпел бы я страха и жара огненного. И <тогда> сказал мне Господь все слова свои.” Навтанович, “Книга Еноха” 3.220-221; Macaskill, *The Slavonic Texts of 2 Enoch*, 143.

[416] Слав. страшнаа и грозна. Macaskill, *The Slavonic Texts of 2 Enoch*, 142.

способом появляется возможность для преображения человеческой природы. При встрече Еноха с “остужающим” ангелом, представленной во *2 Енох* 37, мы обнаруживаем похожее сочетание мотивов: тот факт, что ангел, благодаря которому происходит обратное преображение Еноха, — устрашающее существо, служит указанием не только на мотив опасности, связанный с появлением представителя потустороннего мира, но также и косвенно свидетельствует о страхе мистика, претерпевающего преображение. Теперь лицо Еноха трансформируется в обратном направлении, превращаясь из прославленного лика в лицо обычного человека; но здесь как и прежде перед нами вновь предстает изменение лица визионера через страх.

Нетленность, обретенная через страх

Изменения, произошедшие в природе мистика на небесах, не забыты и во второй части нашего апокрифа, описывающей нисхождение Еноха на землю, во время которого, он должен поведать своим детям и людям земли о своем потустороннем опыте. Несмотря на то, что устрашающий ангел остудил лицо Еноха перед его нисхождением в низшие сферы творения, его преображенная природа однако не была полностью возвращена в ее прежнее человеческое состояние. Этот факт становится очевидным в ходе трапезы патриарха в кругу семье, где мы узнаем, что Енох уже не человеческое существо, а нетленное небесное создание, более не нуждающееся в земном пропитании. При этом его близкие, по-видимому, введены в заблуждение его “остуженным” лицом, ошибочно полагая, что Енох все тот же человек, насыщаемый обычной пищей. Так, по прибытию визионера на землю, сын Еноха Мефусалом приглашает своего отца принять участие в семейной трапезе. Патриарх отклоняет пред-

ложение своего сына, говоря ему, что человеческая пища ему более не приятна, из чего становится понятным, что его человеческая природа претерпела изменения, и он теперь не нуждается в пище людей. В обращении Еноха к Мефусалому мы обнаруживаем также интересные замечания, относящиеся к предмету нашего исследования: Енох соотносит свое превращение в нетленное существо со страхом, испытанным им в вышнем мире. В краткой редакции *2 Енох* 56:2 представлено следующее объяснение патриарха: “Енох же ответил сыну своему, говоря: ‘Знай, чадо, что с тех пор, как умастил меня Господь елеем славы своей, *и вострепетал я* (и страшно бысть мнѣ), не услаждает меня пища, и не хочется мне <ничего> из земных блюд.’”[417]

В этом эпизоде, в котором преображение мистика связано с испытанным им страхом во время его встречи с Божьим Лицом на небесах, вновь ощущается присутствие общей богословской тенденции данного славянского апокрифа, а именно стремление к соединению мотива страха мистика с темой его небесного преображения.

Прославление праведников через страх Божий

Мы уже отмечали тот факт, что в свидетельствах о преображении Еноха, отраженных в 1-й и 56-й главах Второй книги Еноха, страх Еноха, по-видимому, служит одной из причин обретения им статуса прославленного существа. Еще одно доказательство подобного рода связи страха и преображения, возможно, содержится в 43-й

[417] Навтанович, “Книга Еноха,” 3.226-227; Macaskill, *The Slavonic Texts*, 193. В пространной редакции, напротив, не содержится упоминания о мотиве преображения страхом: “Знай, чадо, что с тех пор, как умастил меня Господь елеем славы своей, пища для меня неприемлема, и не помнит душа моя земных благ; и не желаю я ничего земного.” Andersen, "2 Enoch," 1.182.

главе, где также, по-видимому, присутствует намек на такую ассоциацию. В этой главе седьмой допотопный патриарх произносит последние этические наставления своим детям перед его повторным вознесением в вышний мир. Содержание этих наставлений составляет изложение норм нравственного поведения, противопоставленных беззаконным и порочным привычкам. Из наставлений патриарха читатель узнает, что боящиеся Бога будут прославлены. В краткой редакции *2 Енох* 43:3 говорится следующее: "Но нет никого достойнее боящегося Господа, *ибо боящиеся Господа славны будут во век* (боящи бо ся Господа славнии будутъ в вѣк)."[418] В пространной редакции содержится текст похожего содержания: "Хотя эти слова слышны отовсюду, тем не менее, нет никого достойнее боящегося Бога. Будет он более всех прославлен в веке том."[419]

На первый взгляд может показаться, что упоминание о прославлении людей благодаря страху Божьему, присутствующее в контексте этических наставлений Еноха, не несет в себе никакой антропологической смысловой нагрузки и не имеет прямого отношения к мотиву преображения человеческой природы. Тем не менее, более пристальное рассмотрение ближайшего контекста этого высказывания может подсказать нам наличие в нем антропологического смысла. Представляется неслучайным совпадением тот факт, что непосредственно после этой фразы Енох приступает к размышлению о "лице," а символизм этого образа, как мы уже показали, играет ключевую роль в других местах славянского апокрифа, где мотив страха связан с преображением человеческой природы. Так, во *2 Енох* 44:1–2 говорится:

> Господь руками своими создал человека в подобие лица своего, малого и великого сотворил Господь. И кто оскорбляет лицо человеческое — оскорбляет лицо Господа,

[418] Навтанович, "Книга Еноха," 3.222-223; Macaskill, *The Slavonic Texts*, 163.

[419] Andersen, "2 Enoch," 170.

> кто гнушается лица человеческого — гнушается лица Господа, презирающий лицо человека — презирает лицо Господа....[420]

В этом тексте читатель может узнать уже знакомое ему соответствие мотивов Божьего Лица и лица человеческого существа, и это соответствие, как мы помним, получает важнейшее значение при описаниях преображения Еноха в прославленное состояние.

Здесь нужно также отметить, что в общепринятом разделении апокрифа на главы отрывок о прославлении боящихся Бога отделен от рассуждения о лицах Бога и человека, тем, что они находятся в разных главах. И все же, возможно, что в первоначальном замысле авторов этого апокалиптического источника, предполагалось, что эти два размышления должны восприниматься как единое целое, что очевидно в свете других теофанических описаний, представленных во Второй книге Еноха. В таком случае знакомая нам концептуальная связь между страхом и прославлением, проявляющаяся в контексте рассуждений о Божьем Лике и человеческом лице, относится также и к природе избранных человеческих существ, предопределенных к тому, чтобы тоже испытать подобного рода преображение.

Страх Адама

В нашем исследовании концепций, содержащихся в славянском апокрифе, мы пришли к выводу, что часто встречающиеся в нем описания страха визионера могут означать не только человеческое эмоциональное состояние и относится не просто к реакции на небесные явления, но также и к особому мистическому опыту, который,

---

420 Навтанович, “Книга Еноха,” 3.222-223.

возможно, был способен привести людей к состоянию прославленного небесного существа. Подобного рода переход человека из его падшего состояния в статус небесного обитателя, который достигается через страх, напоминает нам о некоторых преданиях, связанных с историей творения и грехопадения первых людей. Мы уже упоминали о том, что самый первый случай библейского повествования о человеческом страхе можно обнаружить в третьей главе Книги Бытия, где описывается страх первого человека перед Богом после его грехопадения в Раю. Анализируя это событие, произошедшее с Адамом, некоторые исследователи высказывают предположение, что страх первого человека, возможно, служит признаком его только что приобретенного падшего состояния.[421] Также высказывались мнения о том, что подобного рода мотив, соединяющий в себе страх перед явлением Бога с грехопадением и потерей надлежащего предстояния перед Богом, можно обнаружить также и в библейских историях связанных с Моисеем, где подчеркивается страх сынов Израилевых перед Божьим Лицом после их поклонения золотому тельцу.[422] Анализируя эти библейские предания, Ян Уилсон отмечает, что "возможно, страх сынов Израилевых перед Божьим Лицом — и Божьим присутствием в целом — проистекает из библейской концепции грехопадения человека в Эдемском саду (Быт. 3). До грехопадения нет никаких указаний на то, что мужчина и женщина каким-либо образом выражали страх перед Божьим присутствием, однако после грехопадения приближение Яхве вызывает в них сильное чувство страха (см. Быт. 3:8)."[423]

Наблюдения подобного рода очень важны для нашего

[421] L. Ginzberg*, Legends of the Jews* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003) 75.

[422] Ginzberg, *Legends of the Jews*, 534, 636, n. 311.

[423] I.D. Wilson, "'Face to Face' with God: Another Look," *Restoration Quarterly* 51 (2009) 109. См. также J.J. Niehaus, *God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East* (Grand Rapids: Zondervan, 1995) 27.

исследования, так как в них можно найти ключ к пониманию преображающей природы страха в рассматриваемом нами славянском апокрифе. В то время как ученые ранее предпринимали попытки объяснить связь грехопадения первого человека с происхождением страха перед Богоявлением, тем не менее, еще один очень важный аспект концепции, представленной в третье главе Книги Бытия остался без внимания, а именно, нагота Адама, мотив, с которым так тесно связано чувство страха первочеловека, упомянутое в Быт. 3.[424] Символизм наготы, который можно обнаружить в этом тексте, служит указанием на присутствие ряда важных антропологических мотивов, связанных с преображением человеческой природы. Так, в иудейской и христианской традициях нагота первых людей очень часто связывалась с потерей ими т.н. "одеяний света,"[425] — убранства, пронизанного славой, в которое были одеты первые люди до их грехопадения в Эдемском саду.[426] На эту потерю, возможно, уже содержится намек в библейском рассказе о грехопадении, когда Бог создает кожаные одежды для первых людей после их грехопадения.[427]

[424] Быт. 3:10: "Он сказал: голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся."

[425] См. S. Brock, "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition," in: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (ed. M. Schmidt; EB, 4; Regensburg: Friedrich Pustet, 1982) 11–40.

[426] К примеру, в *Пиркей де рабби Элиэзер* 14 говорится следующее: "Он сказал ему (Адаму): Почему ты избегаешь Меня? Он ответил Ему: я услышал Твой голос, и кости мои задрожали, как сказано, 'голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся' (Быт. 3:10). Каким было одеяние первого человека? Кожа, как на ногтях, и облако славы покрывало его. После того, как он ел плоды дерева, ногтяная кожа была снята с него, и облако славы покинуло его, и он увидел себя нагим, как сказано: 'И сказал: кто сказал тебе, что ты наг? Не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?'" Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 98.

[427] В более поздних раввинистических источниках продолжается традиция интерпретации одеяний первых людей как одеяний славы. Как в Палестинском, так и Вавилонском таргумах текст из Быт. 3:21

Если в самом деле можно предположить, что страх Адама и Евы, который они испытали после грехопадения, о чем говорится в Быт. 3, связан с утратой ими светоносного антропологического одеяния, что заставило их чувствовать себя “нагими,” тогда эта связь помогла бы нам в понимании некоторых богословских тенденций во Второй книге Еноха, в особенности связанных с мотивами восприятия богоявлений. Возможно, в описаниях подобного рода видений теофанический страх служит не только напоминанием об утрате светоносных одеяний, но также и представляет собой возможность преображения, возвращающего тайнозрителя из падшего рода людского в его некогда утраченное славное состояние. Страх, впервые проявившийся при потере светоносных одежд, теперь выступает символом обретения этого светоносного убранства. Таким образом, здесь эсхатология, как и во многих других иудейских апокалиптических источниках, в какой-то мере служит зеркальным отражением протологии — а именно, истории творения и грехопадения первого человека.[428]

Таким образом, страх мистика служит важной предпосылкой и катализатором для изменения падшей природы человечества и первой ступенью к ее восстановлению к состоянию до грехопадения.[429] В этом отношении полезно было бы напомнить о ранее упомянутой концепции, которую можно обнаружить в пространной

“сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их” содержит выражение “одежды славы,” вместо “одежд кожаных.” Подобного рода интерпретация, характерная для таргумов, присутствует и во множестве мидрашей, в том числе *Берешит Рабба* 20:12 и *Пиркей де рабби Элиэзер* 14.

[428] О временной и пространственной симметрии в иудейской апокалиптической литературе см. J.M. Scott, *On Earth as in Heaven: The Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees* (JSJSS, 91; Leiden: Brill, 2005) 212-219.

[429] Намек на подобного рода идею, по-видимому, можно распознать уже в Исх. 20:20, где Моисей сообщает сынам Израилевым, что страх предотвращает грех: “не бойтесь; Бог пришел, чтобы испытать вас и чтобы страх Его был пред лицем вашим, дабы вы не грешили.”

редакции *2 Енох* 43:3, где говорится, что те, кто боятся Бога, “славны будут во век.”[430]

Заключение

В заключение нам следует вновь обратиться к повествованию о прославлении лица Еноха, представленному в первой главе нашего апокрифа. Можно предположить, что подобного рода описанием авторы текста намеревались не только предварить прославление Еноха перед вселяющим страх Божьим Лицом, содержащееся в 22-й главе, но также и указать на будущее эсхатологическое преображение праведников.[431] По этому поводу интересно отметить, что в структуре начальных глав Второй книги Еноха парадоксальным образом отражается макроструктура всего апокрифического памятника. Здесь следует напомнить, что после встречи патриарха с ангелами, описанной в первой главе, когда его лицо обретает сияющую природу, потусторонние гости Еноха повелевают ему пойти к своим родственникам и рассказать им “все, что нужно им сделать на земле для дома твоего.”[432] Затем Енох созывает своих сыновей и произносит для них короткие наставления этического характера, причем некоторые темы, содержащиеся в них, позже получат свое дальнейшее развитие в более многословных наставлениях, изложенных во второй части апокрифа. Таким образом, начальные главы предвосхищают общую структуру всего апокалиптического произведения, повествующего о

---

[430] Навтанович, “Книга Еноха,” 3.222-223.

[431] Подобного рода прославления, предвосхищающие будущее славное преображение мистика, можно обнаружить в некоторых иудейских и христианских текстах, таких как например Деян. 6:15, где говорится о прославлении Стефана: "И все, сидящие в синедрионе, смотря на него, видели лице его, как лице Ангела."

[432] Навтанович “Книга Еноха,” 3.204-205.

том, как главный герой сначала преображается перед Божьим Лицом, а затем возвращается на землю, чтобы рассказать о небесных тайнах своим детям. Ввиду этих важных соответствий между содержанием первых глав и всего апокалипсиса, преображение лица Еноха в самом начале произведения призвано символически суммировать его главную идею, таким образом подготавливая читателя к главному апокалиптическому событию этого повествования: прославлению адепта перед Лицом Бога в 22-й главе Второй книги Еноха.[433]



[433] По этому поводу следует заметить, что в обоих рассказах о прославлении лица мистика его лицо служит своего рода отражением прославленных лиц ангелов или Бога. Так, во *2 Енох* 1:5 особо подчеркивается мотив прославленных лиц ангельских гостей Еноха, которые сравниваются с солнцем: "Лица их были как сияющее солнце." Хачатурян, "Книга Еноха," 47.

Пути света и тьмы: Адоил, Арухаз и концепция двух путей во Второй книге Еноха*

Адоил

Рассказы о сотворении мира и человека, содержащиеся в апокалиптических литературных памятниках иудаизма, составляют концептуальную основу их содержания. Во многих из этих повествований можно обнаружить развитие тем и образов, присутствовавших ранее в первых главах Книги Бытия. В некоторых из этих источников повествование выходит за рамки привычных библейских рассказов, и в них авторы посвящают читателей в подробное рассмотрение реалий, предшествовавших творению видимого мира.

К подобного рода группе ранних иудейских источников относится Вторая книга Еноха, псевдоэпиграфическое сочинение, в котором читателю предлагается проникнуть в тайны творения, предшествующие появлению земного мира. К примеру, в главах 24–25 Бог раскрывает Еноху, перенесенному на небеса, некоторые исключительные подробности тайн творения, которые невозможно обнаружить ни в других ранних рассказах о Енохе, ни в иных иудейских источниках времен Второго Храма. Одним из примечательных аспектов подобного рода откровения

---

* Перевод с английского языка выполнен Ириной Колбутовой по следующей работе: A. Orlov, Paths of Light and Darkness: Adoil, Arukhas, and the Two Ways Tradition in *2 Enoch* (unpublished).

служит порядок событий, предшествовавших творению видимого мира: так, Бог сообщает мистику, что до появления видимого творения он вызвал из небытия к бытию светоносный эон Адоил, повелев ему стать основанием всего мироздания. В тексте рассказывается о превращении Адоила в краеугольный камень творения, на котором Бог устанавливает свой престол. Подробное описание этого откровения содержится как в краткой, так и в пространной редакциях Второй книги Еноха. В пространной редакции глав 24-й и 25-й говорится следующее:

> Енох все, что ты видишь, все, кто стоят и ходят, созданы мной. Я же расскажу тебе первому, как создал Я из небытия и невидимого видимое. Ибо ни ангелам Моим не открыл тайн Моих, которые тебе сейчас возвещаю, не поведал им об их составе, ни бесконечному числу неразумных и разумных созданий моих. Вначале не было ничего видимого. Я один был распростерт в невидимом, как Солнце, от востока на запад и на восток. Но и Солнце имеет покой, Я же не имел его, ибо все Я создал. И замыслил Я поставить основание [и] создать видимое. И повелел Я в вышних, чтобы сошел один из невидимых — видимый. И сошел Адоил огромный. И посмотрел Я на него: и вот, в чреве его был великий свет. И сказал Я ему: Разрешись, Адоил, и пусть видимое родится от тебя. И он разрешился, и вышел [из него] свет превеликий, и Я был среди света <...>. От света изошел Век огромный, являя [собой] все создания, которые замыслил Я сотворить. И увидел Я, что это хорошо, поставил Себе престол и воссел на нем. И сказал Я свету: Взойди выше престола, и утвердись, и будь основанием вышних. И нет выше света ничего иного. И снова склонился Я, и посмотрел с престола Моего....[434]

В краткой редакции *2 Енох* 24—25 приводится схожее описание:

> Прежде, когда не было всего в начале, что Я сотворил из небытия в бытие, и из невидимого в видимое, и ангелам Моим не возвестил Я тайны Моей, и не поведал им о создании <всего>, и не постигли <они> бесконечного Моего

[434] Хачатурян, “Книга Еноха,” 51-52.

> и непостижимого творения, — тебе же возвещаю ныне. Прежде, когда не было всего видимого, явился свет, Я же среди света один проезжал в невидимом, подобно тому, как ездит солнце с востока на запад и с запада на восток, но солнце находит покой, Я же не обрел покоя, поскольку все было несотворенным. И помыслил Я поставить основание, сотворить тварь видимую. И повелел Я в преисподних, да взойдет одно из невидимых в видимое. И вышел Адоил, огромный весьма, и увидел Я что во чреве <своем> содержит <он> век великий. И сказал Я ему: “Разрешись, Адоил, и да будет видимое рождено из тебя.” И разрешился <Адоил>, и вышел из него век великий, несущий всю тварь, которую Я хотел создать. И увидел Я, что <это> хорошо. И поставил Я Себе престол, и сел на нем, свету же сказал: “Взойди ты выше, и утвердись, и будь основанием для высшего.” И нет превыше света ничего иного. И увидев <это>, поднялся Я с престола Моего...[435]

Адоил, светоносный эон и главный герой этой части повествования, представлен здесь особым помощником Бога, благодаря которому все творение приводится в бытие.[436] Адоил, таким образом, понимается не просто как сотворенное существо, а как действующая сила творения.[437] Описание процесса возникновения всего сотворенного мира из его тела еще выразительнее под-

[435] Навтанович, “Книга Еноха,” 3.214-217.

[436] Об этимологии имени Адоил см.: A. Orlov, “Secrets of Creation in 2 (Slavonic) Enoch,” in: idem, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* (JSJSS, 114; Leiden: Brill, 2007) 191-94.

[437] Алан Сигал отмечая демиургическую роль Адоила, подчеркивает, что “своего рода взаимоотношения между главным ангелом Бога и Его действующей силой в процессе сотворения мира, возможно, прослеживается в традиции, связанной с фигурой Адоила.” A. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA, 25; Leiden: Brill, 1977) 189. Эйприл ДеКоник также рассматривает Адоила в качестве демиургической действующей силы, высказывая мнение о том, что “творческая деятельность небесного Человека подчеркнута в другом иудейском александрийском письменном источнике, а именно истории Адоила во Второй книге Еноха.” A. DeConick, *Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and Its Growth* (London: T&T Clark, 2005) 201.

черкивает роль этой сущности как силы, приводящей все творение к бытию.[438] Этот особый помощник Бога в творении принадлежит к разряду “невидимого,” существовавшего до сотворения мира, так как Адоил не появляется во время процесса творения, а “вызывается” Богом из сферы “невидимого,” что указывает на его предсуществование до сотворения мира. Вместо знакомого библейского выражения “да будет,” постулирующего творение *ex nihilo*, читателям славянского апокрифа предлагаются совершенно иные формулировки, такие как “да взойдет одно из невидимых в видимое.” В тексте подчеркивается мотив “сошествия” Адоила до того, как он принимает участие в творческом акте Бога, что также служит указанием на его изначальный высший статус, который также подразумевается в конце повествования, где Бог повелевает свету Адоила взойти превыше Божьего престола. И все же реальный статус Адоила в иерархии бытия покрыт тайной. Это загадочное существо представлено принадлежащим к “невидимым” вещам и это может указывать на его божественную природу, так как в краткой редакции 24-й главы Второй книги Еноха Бог сам находится посреди этих невидимых предсуществующих реалий. В тексте говорится: “Прежде, когда не было всего видимого, явился свет, Я же среди света один двигался в невидимом, подобно тому, как двигается солнце с востока на запад и с запада на восток.” Описание Бога, “двигающегося,” подобно солнцу, в “невидимом,” заставляет вспомнить о солнечной системе, с Богом в роли главного светила, а “невидимыми” вещами, возможно, ассоциируемыми с планетами. В подобного рода системе

---

[438] Некоторые исследователи не согласны с приписыванием этих демиургических свойств Адоилу. Так Масанобу Эндо высказывает возражение на подобные мнения, отмечая, что, хотя Адоил персонифицирован и действует как повинующийся повелениям Бога, он не представляет собой действующей силы, а скорее служит объектом, трансформированным и сотворенным. M. Endo, *Creation and Christology: A Study on the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts* (WUNT, 2.149; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2002) 21.

“планетарной” системе “невидимого,” эоны, включая Адоила, возможно понимаются, как “меньшие божества” или часть Божественной плеромы.

В разворачивающейся перед читателем драме сотворения мира Адоил изображен служащим Богу, покорно исполняющим его повеления и действующим строго согласно пожеланиям своего хозяина будучи, таким образом, “несущим всю тварь,” которую Бог задумал создать. Подобного рода описание производит впечатление, что Адоила возможно следует воспринимать в качестве демиургической десницы Бога. Роберт Генри Чарльз высказал предположение об этимологии имени Адоила, отметив, что оно, возможно, восходит к древнееврейскому יד אל, что переводится как “рука Бога.”[439] Подобным образом и Ярл Фоссум подчеркивает демиургические коннотации имени Адоила, отмечая, что “согласно иудейскому учению Бог создал мир и человека своей собственной рукой (или руками), и творящая десница Божья, по-видимому, даже могла представляться в виде отдельного существа.”[440] Концепция демиургических частей Божьего тела получила дальнейшее развитие в более поздней литературе иудаизма, где Енох-Метатрон зачастую воспринимается как ипостасная десница или перст Бога.[441]

Следует отметить, что, в отличие от описания творения мира, представленного в первой главе Книги Бытия, где Бог создает видимый мир и его обитателей непосредственно своими повелениями, в славянском апокрифе Бог предпочитает действовать с помощью предсуществующего посредника, изображенного авторами текста как антропоморфное существо. Антропоморфный харак-

---

[439] R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (2 vols.; Oxford: Clarendon Press, 1913) 2.445.

[440] J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Mediation Concepts and the Origin of Gnosticism* (WUNT, 36; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1985) 288.

[441] См. *Sifre to Deuteronomy. Pisqa* 338. *Sifre to Deuteronomy. An Analytical Translation* (tr. J. Neusner; BJS, 101; 2 vols., Atlanta: Scholars, 1987) 2.392. См. также *3 Енох* 48D (*Synopse* §§77–80).

тер Адоила, к примеру, проявляется в упоминании его чрева. Более того, он также представлен взращивающим все творение внутри своего предсуществующего тела, а затем, подобно матери, рождающим целое мироздание, которое буквально возникает из его разрешившегося тела, то есть, согласно автору Второй книги Еноха, мир возникает в результате распада первоначального антропоморфного сосуда, персонифицированного в виде Адоила, порождающего мироздание.[442]

Еще одна важная отличительная черта образа Адоила — его связь с символикой света. В краткой редакции рассматриваемого апокрифа содержится намек на то, что

---

[442] Некоторые дополнительные детали, раскрывающие природу и свойства Адоила, можно обнаружить в главе 65 Второй книги Еноха, где события начала творения мира упоминаются вновь в контексте тайн последних дней. Исследователи отмечали, что рассказ о первых днях творения во *2 Енох* 25 соответствует порядку эсхатологических событий главы 65, в которой Енох, во время его краткого пребывания на земле, раскрывает своим детям некоторые эсхатологические тайны. Патриарх рассказывает, что в конце времен все праведники мира будут объединены в некоей светоносной сущности, веке праведников. Описание этого последнего эона поразительным образом напоминает первоначальный эон Адоил, представленный в главе 25, что позволяет глубже проникнуть в суть свойств и природы предсуществующего эона. Патриарх начинает свое повествование со знакомой темы первоначального эона, уже упомянутого в главе 25. Эти события начала сотворения мира затем сопоставляются с рядом эсхатологических событий, которые, согласно авторам апокрифа, восстановят остатки сотворенного мира в едином эоне, новом эсхатологическом сосуде, собранном из частиц Божьего света, рассеянных в результате распада Адоила. Более того, это завершающее собирание избранных творений в едином эоне отражает изначальный распад Адоила при сотворении мира, некогда породившее множественность сотворенных форм. Подобного рода эсхатологическая картина еще раз напоминает о предсуществовании Адоила. Кроме того, в образе последнего эона можно различить указание на его вневременную природу отраженную в следующих словах: “тогда исчезнут времена, и лет больше не будет, и ни месяцы, ни дни, ни часы более не будут сосчитываться.” Навтанович, “Книга Еноха” 3.231. В образе последнего эона также вновь проявляются антропоморфные черты Адоила, поскольку в эсхатологической перспективе он будет собран из остатков человеческого рода.

скрытый предсуществующий свет был спрятан во чреве Адоила.[443] Светоносная природа первоначального эона особенно ярко выражена в пространной редакции, поскольку в ней Бог изображен купающимся в лучах света, появляющегося в результате распада Адоила.

Арухаз

Подобно демиургическому свету, тьма во Второй книге Еноха также представлена предсуществующей,[444] и она также обладает своей персонифицированной действующей силой, а именно Архасом или Арухазом. Как в краткой, так и в пространной редакциях славянского апокрифа эта мрачная фигура изображается в виде зеркального отражения Адоила, светоносного существа, как основание "преисподних." В краткой редакции *2 Енох* 26:13 можно найти следующее описание Арухаза:

> И увидев <это>, поднялся Я с престола Моего, и воззвал из преисподних второго из них — да выйдет твердь из невидимого в видимое. И вышел Арухаз с твердью, тяжел и черен весьма. И увидел Я, что <так> должно. И сказал ему: "Сойди ты вниз, и утвердись, и будь основанием для нижнего." И сошел он и утвердился, и стал основанием для нижнего. И нет под тьмою ничего иного.[445]

---

443 "Прежде, когда не было всего видимого, явился свет."

444 Эндо справедливо заметил, что "тьма предсуществует в начале сотворения мира, и это служит основанием нижних реалий." Endo, *Creation and Christology,* 22.

445 Навтанович, "Книга Еноха," 3.216-217. В пространной редакции *2 Енох* 26:1-3 содержится похожее описание: "И снова склонился Я, и посмотрел с престола Моего, и вторично воззвал в преисподнюю, и сказал: Пусть выйдет от невидимых видимое и твердое [видимая твердь]. И вышел Архас, твердый, и тяжелый, и красный весьма. И сказал Я: Раскройся, Архас, и пусть видимое родится из тебя. И он разрешился, и вышел Век, темный и превеликий, несущий в себе все создания дольнего мира. И увидел Я, что это хорошо, и сказал Я:

В этом тексте Арухаз очень напоминает Адоила, однако это существо изображается как демиургический эон, или “сосуд” тьмы, порождающей все нижние реалии. Подобно эону света, Арухаз принадлежит к миру предсуществующего “невидимого,” и он также не сотворен, а “вызван к бытию.” Созидающие усилия похожи у обоих эонов, так как Арухаз также порождает творение по призыву “раскрыться.” Вероятно, как Адоил, так и Арухаз воспринимаются в качестве персонификаций света и тьмы, парадоксальным образом служащих зеркальными отражениями друг друга.

Концепция двух путей

Как мы уже убедились образы тьмы и света особенно ярко выявлены в описании самых первых эпизодов сотворения мира. Однако подобного рода символика присутствует и в других местах текста, где говорится о творении мира и человека, как, например, в истории о творении Адама в пространной редакции Второй книги Еноха, повествующей о выборе, предоставленном Богом первому из людей. Так, из главы 30-й Второй книги Еноха читатель узнает, как Бог открыл для первого человека два пути, а именно, света и тьмы:

> И поставил Я ему четыре звезды особые, и назвал Я его Адам. И дал Я ему волю, и указал два пути — свет и тьму. (*2 Енох* 30:141–5).[446]

Сойди вниз и утвердись. И было основание нижним, и нет под тьмою ничего иного.” Хачатурян, “Книга Еноха,” 52.

446 Хачатурян, “Книга Еноха,” 53. Андерсен в своем комментарии на терминологию двух путей во *2 Енох* 30, отметил ее связь с похожей терминологией в *Послании Варнавы*. По мнению этого исследователя, “концепция двух путей соответствует этическому дуализму Нового Завета, особенно Евангелию от Иоанна. Точные терминологические

Исследователи отмечали, что в этом источнике так называемая концепция “двух путей,”[447] получившая развитие как в ранних иудейских, так и христианских письменных памятниках, выражена через образы света и тьмы.[448] Подобная концепция не представляет собой оригинального изобретения автора нашего апокалипсиса, а основывается на предшествующих стадиях развития идеи о двух путях. В этих ранних источниках свет и тьма служат не просто предметом выбора для человечества, а получают удивительное воплощение в образах ангельских и демонических посредников, напоминающих фигуры Адоила и Аруxаза из рассматриваемого иудейского апокрифа. В целях более глубокого понимания особенностей способа выражения идеи о двух путях во Второй книге Еноха и ее связи с первоначальными эонами света и тьмы нам необходимо более пристально рассмотреть некоторые ранние иудейские и христианские источники, содержащие рассуждения, относящиеся к данному преданию.

соответствия можно обнаружить также в *Послании Варнавы* 17.” Andersen, “2 Enoch,” 1.152.

[447] О концепции двух путей и ее развитии см. P. Prigent et R.R. Kraft, *Épître de Barnabé* (SC, 172; Paris, 1971) 12-20; P. W. Rordorf, “Un chapitre d’éthique judéo-chrétienne: les deux voies,” *RSR* 60 (1972) 109-28; M.J. Suggs, “The Christian Two Ways Tradition: Its Antiquity, Form and Function,” in: *Studies in New Testament and Early Christian Literature* (NTSupp., 33; ed. D.E. Aune; Leiden: Brill, 1972) 60-74; S. Brock, "The Two Ways and the Palestinian Targum," in: *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History* (eds. P.R. Davies and R.T. White; JSOTS, 100; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990) 139-152; *The Didache in Modern Research* (ed. J.A. Draper; AGJU, 37; Leiden: Brill, 1996) 8-16; G.W.E. Nickelsburg, "Seeking the Origins of the Two Ways Traditions in Jewish and Christian Ethical Texts," in: *A Multiform Heritage* (ed. B. Wright; Atlanta: Scholars, 1999) 95-108; *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity* (eds. H. van de Sandt and D. Flusser; Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress, 2002) 140-190.

[448] Об этом см. Van de Sand and Flusser, *The Didache,* 153; L. Stuckenbruck, *1 Enoch 91-108* (Commentaries on Early Jewish Literature; Berlin: De Gruyter, 2007) 248.

Иудейские свидетельства концепции двух путей

Некоторые исследователи указывают на то, что истоки концепции двух путей следует искать уже в библейских текстах. Так, например, в Книге Второзакония 30:15—19 говорится о путях человеческого рода в терминах жизни и смерти, и именно такое концептуальное противопоставление будет играть заметную роль в более поздних формулировках этой идеи.[449] В Книге пророка Иеремии 21:8 также содержатся рассуждения о путях жизни и смерти как выборе для людей.[450] Своеобразная форма этой концепции, которую можно обнаружить в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова 33:7—15, где рассуждение о двух путях помещено в контекст подробного описания частей сотворенного мира, привносит в эту тему важный аспект первоначального творения.[451] Данный аспект в подобного

[449] "Вот, Я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло, Я, который заповедую тебе сегодня — любить Господа, Бога твоего, ходить по путям Его, и исполнять заповеди Его и постановления Его и законы Его: и будешь ты жить и размножишься, и благословит тебя Господь, Бог твой, на земле, в которую ты идешь, чтоб овладеть ею. Если же отвратится сердце твое, и не будешь слушать, и заблудишь, и станешь поклоняться иным богам и будешь служить им: то я возвещаю вам сегодня, что вы погибнете, и не пробудете долго на земле, для овладения которою ты переходишь Иордан. Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое."

[450] "И народу сему скажи: так говорит Господь: вот, Я предлагаю вам путь жизни и путь смерти."

[451] "Почему один день превосходит другой, если свет всех дней года — от солнца? По разумению Господа они распределены, и поставил Он сроки для праздников. Часть из них Он превознес и освятил, а другие поставил в число дней. И все люди из земли, и Адам был создан из праха. По своей великой мудрости Господь распределил их и поставил пути их. Часть из них Он благословил и возвысил, и часть приблизил к себе. Иных же Он проклял и унизил, и низверг с их постов. Как глина в руке гончара — все пути ее в воле ваятеля — так и люди в руке Создателя их — волен Он воздать им по суду Его. Добро противостоит злу, и жизнь противостоит смерти; так и грешник противостоит благочестивому. Итак, взгляни на дела Всевышнего: они созданы попарно, одно противостоит другому."

рода размышлениях станет отличительным признаком в более поздних источниках, содержащих концепцию двух путей, в том числе в таких текстах, как *Наставление о Двух Духах* (1QS 3:13–4:26) и Вторая книга Еноха. В еще одном источнике, содержащем идею двух путей, *Завете Асира* 1:3–5,[452] предпринимаются попытки перенесения ее в область внутренней жизни человека, связывая пути с помыслами "в персях наших." Как мы увидим позже подобный же мотив играет также заметную роль в 1QS.

В ранних текстах о Енохе также обнаруживается знакомство с идеей выбора человечества между двумя путями, представленными как путь праведности и путь беззакония, причем последний ассоциируется с путем гибели.[453] В таких источниках, связанных с историей Еноха, можно обнаружить уже знакомую нам идентификацию двух путей с жизнью и смертью.[454]

---

[452] "Два пути дал Бог сынам человеческим, и два помысла, и два деяния, и два образа, и два завершения. Посему все по два — одно против другого. Ибо есть два пути доброго и злого, в которых есть два помысла в персях наших, различающие их." А.В. Смирнов, *Ветхозаветные апокрифы* (Санкт-Петербург: Амфора, 2009) 236.

[453] В *1 Енох* 91:18-19 говорится: "И теперь я говорю вам, мои сыны, и указываю вам пути правды и пути насилия, и я укажу вам их опять, чтобы вы знали, что придет. И теперь послушайте, мои сыны, и ходите в путях правды, и не ходите по путям насилия, ибо навеки погибнут все, ходящие путями неправды." Тантлевский, *Книги Еноха*, 366. Связь одного из путей с идеей гибели можно проследить также в *Книге Юбилеев* 7:26: "И я, и вы, мои сыны, и все, что с нами вошло в ковчег, сохранилось целым. И вот я вижу прежде всего ваши дела, как вы ходите не в справедливости, но начали ходить по пути развращения, и отделяться друг от друга, и быть завистливыми друг к другу, один к другому, и как вы не единодушны, мои сыны, брат с своим братом." Смирнов, *Ветхозаветные апокрифы*, 145.

[454] *1 Енох* 94:1-4: "И теперь я говорю вам, мои сыны, любите правду и ходите в ней, ибо пути правды достойны, чтобы принять их; а пути неправды исчезают внезапно и погибают. И некоторым людям из грядущих родов будут открыты пути насилия и смерти, и они будут держать себя далеко от них, и не будут им следовать. И теперь я говорю вам, — праведным: ходите не по злому пути, и не в насилии, и не по путям смерти, и не приближайтесь к ним, чтобы вам не погибнуть. Но ищите и изберите себе правду и приятную для Бога жизнь, и ходите

Подобным образом и в некоторых Кумранских рукописях читатель может обнаружить многочисленные упоминания предания о двух путях.[455] Одним из важнейших примеров такого изложения рассматриваемых идей служит 1QS 3:13–4:26, также известный как *Наставление о Двух Духах*. В этом тексте, как и во Второй книге Еноха и некоторых христианских источниках, концепция двух путей выражена с использованием образов света и тьмы. В 1QS 3:17–21 говорится следующее:

> Он создал человека для правления миром и поместил в нем двух духов, чтобы он ходил с ними до судного дня: это духи истины и лжи. Из источника света происходят поколения истины, а из источника тьмы — поколения лжи. И в руке Князя Светов власть над сынами справедливости; ходят они путями света. И в руке Ангела Тьмы полная власть над сынами лжи; ходят они путями тьмы.[456]

В этом тексте не просто рассматриваются понятия света и тьмы, но они связаны со специфическими посредническими сущностями, в чьих именах и присутствуют эти понятия, а именно, их зовут Князь Светов и Ангел Тьмы. Более того, соответствующие группы людей здесь представлены как сыны света и сыны тьмы, то есть социальные группы, лидерами которым служат относящиеся к ним ангельские сущности. В *Наставлении о Двух Духах* также проявляется тенденция к перенесению концепции двух путей в область внутренней жизни человека, так как понятия света и тьмы представлены как два духа, сражающиеся в каждом человеческом сердце.[457]

Концепция двух путей продолжила свое существование

по путям мира, чтобы вы жили и имели радость." Тантлевский, *Книги Еноха*, 367-368.

455 См., например, 4Q420-22, 4Q473.

456 *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (eds. F. García Martínez and E. Tigchelaar; 2 vols.; Leiden: Brill, 1997) 75.

457 1QS 4:23: "И поныне духи истины и несправедливости враждуют в сердце человека...." García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 79.

и в более поздней раввинистической литературе; к примеру, ее можно обнаружить в Палестинских Таргумах,[458] где уже упоминавшийся ранее текст из Втор. 30 интерпретируется с использованием узнаваемых отголосков идеи о путях жизни и смерти.[459]

Христианские свидетельства концепции двух путей

Иудейское предание, связанное с темой двух путей, получило свое развитие в христианском учении, зачастую составляя основу ранней христианской этики. Самыми древними свидетельствами христианской интерпретации концепции двух путей служат три произведения: *Послание Варнавы, Doctrina Apostolorum* и *Дидахе*. Первые два из них имеют особую значимость для нашего исследования, поскольку как в *Doctrina Apostolorum*, так и в *Послании Варнавы* выражение идеи о двух путях, осуществляемое с помощью образов света и тьмы, при этом ассоциируется также с фигурами ангельских посредников.

В *Послании Варнавы* 18:1—2 говорится:

> Перейдем же теперь к другому виду знания и учения. Есть два пути учения и власти: путь света и путь тьмы. И велико различие между этими двумя путями, ибо над одним назначены светоносные ангелы Божьи, над другим — сатана. И Бог — Господь от века прошедшего до века грядущего; а другой — правитель нашего времени беззакония.[460]

В своем анализе этого текста Джек Саггс отмечает заметную роль противопоставления света и тьмы, что, по мнению этого исследователя, имеет огромную важность

---

[458] Brock, "The Two Ways and the Palestinian Targum," 139-152.

[459] См., например, *Таргум Псевдо-Ионафана* на Втор. 30:15: “Вот, Я сегодня предложил тебе путь жизни, которым воздастся за благо праведникам, и путь смерти, которым будет возмездие за зло грешникам.” *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy* (ed. E.G. Clarke; AB, 5b; Collegeville: Liturgical Press, 1998) 84. Похожую концепцию см. также в *Таргуме Неофити* на Втор. 30:19.

[460] *The Apostolic Fathers* (ed. B.D. Ehrman; LCL 24-25; 2 vols.; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003) 2.75.

в самой ранней форме концепции двух путей.[461] Саггс высказывает мнение, о том что, “в то время как тема противостояния жизни и смерти присутствует как в 1QS, так и в *Послании Варнавы* (20.1), именно во введении к рассуждению о двух путях в *Послании Варнавы* (18:1—3) противопоставление света тьме представляется до такой степени доминирующей, что его можно считать признаком изначальной формы концепции двух путей.”[462] Этот исследователь также отмечает большое значение темы двух духовных посредников в *Послании Варнавы* и ее связь с соответствующей концепцией в 1QS, высказывая предположение о том, что, “несмотря на переосмысление рассматриваемого мифа в 18:1—2, где титул ‘Князя Светов’ абсорбирован в понятии ‘Бог,’ мифологические истоки концепции двух путей все же очевидны [в *Послании Варнавы*], благодаря упоминанию множественности ангелов в 18.1, а также категорическому дуалистическому противопоставлению двух ангельских групп.”[463]

Еще одним важным ранним христианским свидетельством концепции двух путей служит сохранившаяся на латыни *Doctrina Apostolorum* 1:1.[464] В этом тексте два пути связаны со светом и тьмой, а также с двумя духовными действующими силами, благодаря чему выявляются древние истоки данной концепции, которые можно обнаружить

---

[461] Suggs, “The Christian Two Ways Tradition,” 70.

[462] Suggs, “The Christian Two Ways Tradition,” 70.

[463] Suggs, “The Christian Two Ways Tradition,” 70. Себастиан Брок также отмечает, что в параллельных местах из 1QS и *Послания Варнавы* “присутствует как противопоставление света и тьмы, так и представление об ангелах Бога/сатаны, главенствующих над этими двумя путями, которые соответствуют функциям ‘Князя Светов’ и ‘Ангела Тьмы’ в *Уставе Кумранской общины*.” Brock, "The Two Ways and the Palestinian Targum," 140.

[464] “Есть два пути в мире: один путь жизни, другой — смерти, один путь света, другой — тьмы; над ними назначены два ангела, один ангел праведности, другой — беззакония, и велико различие между двумя путями.” Van de Sandt and Flusser, *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*, 128.

также в 1QS и *Послании Варнавы*.[465] И все же некоторые из концептуальных элементов, присутствующих в *Doctrina Apostolorum,* очевидно, несколько отличаются от соответствующих тем в 1QS и *Послании Варнавы*: в то время как в 1QS и *Послании Варнавы* духовные посредники связаны со светом[466] и тьмой, что отражено в их именах (Князь Светов и Ангел Тьмы), в *Doctrina Apostolorum* они связаны с понятиями праведности и беззакония ("... angeli duo, unis aequitatis, alter iniquitatis....").[467] Саггс высказывает мнение, что ранний характер предания о двух путях в *Doctrina Apostolorum* "подтверждается присутствием в прологе упоминания о двух ангелах, а также определением двух путей как происходящих 'из света и тьмы' (хотя добавление, характеризующее их как происходящих 'от жизни и смерти' указывает на развитие этой темы в направлении этической интерпретации)."[468]

Наконец, третьим важным свидетельством, которое нам следует рассмотреть, служит краткое изложение идеи двух путей, присутствующее в *Дидахе* 1:1. В этом источнике говорится следующее: "Есть два пути: один путь жизни, другой — смерти, и велико различие между двумя путями."[469] Размышляя над формой концепции

---

[465] Размышляя о двух ангелах в *Doctrina Apostolorum*, Брок отмечает, что "два ангела также присутствуют в сочинении 'Пастырь Ерма,' *Заповеди* VI.2.1. Помимо 1QS, упоминание о 'двух духах' можно обнаружить также в *Завете Иуды* 20.1 и (косвенным образом) у Филона, в *Вопросах и Ответах на книгу Исхода* 1.2 ...." Brock, "The Two Ways and the Palestinian Targum," 150.

[466] Так, в *Послании Варнавы* 18:1 говорится о светоносных ангелах Бога: "φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ." Ehrman, *The Apostolic Fathers*, 2.74.

[467] Van de Sandt and Flusser, *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*, 114.

[468] Suggs, "The Christian Two Ways Tradition," 71. Гипотеза Саггса о развитии концепции двух путей как постепенного исчезновения из нее дуалистических элементов подвергалась критике со стороны исследователей. См. об этом Van de Sandt and Flusser, *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*, 141.

[469] Van de Sandt and Flusser, *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*, 10.

двух путей, содержащейся в этом тексте, Саггс предположил, что, по сравнению с соответствующими текстами из *Doctrina Apostolorum* и *Послания Варнавы*, "в *Дидахе* наблюдается дальнейшее развитие изначальной концепции ... ангелы/духи исчезли из этого очень краткого введения. Противопоставление света и тьмы полностью заменено противостоянием жизни и смерти.... До определенной степени демифологизированная и перенесенная в область этических категорий, идея о двух путях, выраженная в *Дидахе*, по-видимому, лучше служит упрощенной цели этического наставления...."[470]

В заключении данного раздела нашего исследования, посвященного ранним иудейским и христианским текстам, содержащим концепцию двух путей, очень важно отметить, что только в *Наставлении о Двух Духах* (1QS), Второй книге Еноха, *Послании Варнавы* и *Doctrina Apostolorum* в рассуждениях о двух путях эти категории связываются с образами света и тьмы. Исследователи высказывали предположение, что подобного рода совпадения, возможно, указывают на раннюю форму рассматриваемой концепции. Необходимо подчеркнуть, что в 1QS, *Doctrina Apostolorum* и *Послании Варнавы* в изложении концепции двух путей присутствуют намеки на две духовные силы, а именно существа, возглавляющие пути света и тьмы. На первый взгляд, можно предположить, что во Второй книге Еноха концепция двух путей изменена по сравнению с тремя вышеупомянутыми текстами, так как в *2 Енох* 30:14–15 не упоминаются духовные сущности, представляющие свет и тьму. Однако так ли это на самом

---

[470] Suggs, "The Christian Two Ways Tradition," 71. Себастиан Брок также отмечает различия между *Дидахе* с одной стороны и *Doctrina Apostolorum* и *Посланием Варнавы* с другой. По мнению этого исследователя, "в то время как *Дидахе* восходит в основном к идеям из Втор. 30:15-19, отчасти перекликаясь с Иер. 21.8 (что также засвидетельствовано в Палестинском Таргуме), *Doctrina Apostolorum* и *Послание Варнавы* связаны с этими источниками лишь опосредованно, путем привнесения внебиблейского противопоставления света и тьмы как моральных категорий, что можно обнаружить также в 1QS." Brock, "The Two Ways and the Palestinian Targum," 143.

деле, или в других местах нашего славянского апокрифа все же можно обнаружить посреднические фигуры, связанные с двумя путями?

Концепция двух путей во Второй книге Еноха

Адам и концепция двух путей

Вернемся к текстам рассматриваемого славянского апокрифа, в которых образы света и тьмы связаны с преданием о двух путях. Некоторые выдающиеся исследователи этого письменного памятника отмечали, что во Второй книге Еноха существуют довольно близкие соответствия с *Посланием Варнавы*,[471] однако представляется очевидным, что в существенных деталях "концепция двух путей" во Второй книге Еноха ближе к соответствующей теме в *Наставлении о Двух Духах* (1QS), чем в христианских источниках, таких как *Doctrina Apostolorum* и *Послание Варнавы*. Сходство, имеющее особую важность, состоит в том, что как в 1QS, так и во Второй книге Еноха смысловой акцент переносится на специфические аспекты, связанные с фигурой Адама, отсутствующие в *Послании Варнавы* и *Doctrina Apostolorum*. Следует напомнить, что во Второй книге Еноха упоминание о двух путях помещено в контекст рассказа о сотворении человека:

> И поставил Я ему четыре звезды особые, и назвал Я его Адам. И дал Я ему волю, и указал два пути — свет и тьму."[472]

---

[471] Andersen, "2 Enoch," 1.152.

[472] Andersen, "2 Enoch," 1.152. Размышляя о терминологии двух путей во *2 Енох* 30, Андерсен отметил ее связь с похожей терминологией в *Послании Варнавы*. По мнению этого исследователя, "концепция двух путей соответствует этическому дуализму Нового Завета, особенно Евангелию от Иоанна. Точные терминологические соответствия можно обнаружить также в *Послании Варнавы* 17." Andersen, "2 Enoch," 1.152.

Подобным же образом, по-видимому, и в *Наставлении о Двух Духах* концепция двух путей связана не только с образами света и тьмы, но также и с историей сотворения Адама. Так, в 1QS 3:17–19 говорится следующее: "Он создал человека для правления миром и поместил в нем двух духов, чтобы он ходил с ними до судного дня: это духи истины и лжи."[473] Несмотря на то, что в 1QS используется слово "человек" (אנוש), а не Адам (אדם), Хуб ван де Сант и Давид Флуссер высказали предположение, что в ранней форме предания, стоящего за этим текстом из 1QS, говорилось "не о 'человеке' и двух духах, а об Адаме, которому Бог показал два пути, противопоставленные друг другу."[474] Таким образом, по мнению Ван де Санта и Флуссера, досектантское прочтение этого предложения могло бы звучать следующим образом: "Он создал Адама (אדם) для владычества над миром, замыслив для него два пути, по которым ему предстояло ходить."[475] Джон Коллинз также придерживается мнения, что в тексте 1QS 3:17 следует читать "Адам," при этом отмечая, что "слово אנוש в тексте литературы Премудрости — ничто иное как Адам в Книге Бытия 1:27. В таком же контексте слово אנוש использовано и в *Наставлении о Двух Духах*, в выражении 'он создал אנוש для правления миром.'"[476]

Способ выражения идеи о творении Адама в 1QS очень близок тому, что можно прочитать в нашем славянском апокрифе. По этому поводу следует отметить, что как в *Наставлении о Двух Духах*, так и во Второй книге Еноха в рассуждениях о сотворении Адама присутствуют мысли

---

473 García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 75.

474 Van de Sant and Flusser, *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*, 154.

475 Van de Sant and Flusser, *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*, 154.

476 J.J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (London: Routledge, 1997) 37-38. Коллинз позднее добавил, что "весь текст основан, хотя и без прямых соответствий, на Книге Бытия 2–3." Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 41.

о его правлении миром. Так, например, в 1QS говорится, что Бог “создал человека для правления миром,”[477] что интересно сравнить со *2 Енох* 31:12, где повествуется о том, что Бог говорит седьмому допотопному патриарху о владычестве над миром первого человека: “И поставил Я его царем земли, имеющим царство с помощью Моей мудрости.”[478] Следует отметить, что оба свидетельства о владычестве первого человека предшествуют текстам, где говорится о его связи с идеей о двух путях.

Следовательно, если аллюзии на тему сотворения Адама действительно присутствовали в раннем предании, стоящим за размышлениями, содержащимися в 1QS, тогда, возможно, соответствующие идеи во Второй книге Еноха, где тема сотворения Адама представлена более явно, может быть даже ближе к изначальной мифологической традиции.

Еще одно соответствие между 1QS и Второй книгой Еноха относится к тенденции перенесения концепции двух путей в область внутреннего мира человека. Исследователи уже отмечали, что в 1QS “два пути” стали не просто предметом этического выбора для человечества, а склонностями внутри человеческого сердца. К примеру, в 1QS 4:23 два духа ведут битву в сердце. Исследователи высказывали предположение, что в *Наставлении о Двух Духах* “миф о вселенском конфликте был перенесен в психологическую плоскость благодаря помещению его в человеческое сердце.”[479] Подобного рода “перенесение вовнутрь,” по-видимому, засвидетельствовано также и в нашем апокрифе, в частности, во *2 Енох* 30:10, где говорится, что “от невидимого и видимого естества [Бог] создал человека, от обоих, от смерти и жизни.”[480] В этом

477 García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 75.

478 Хачатурян, “Книга Еноха,” 53.

479 Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 39.

480 *2 Енох* 30:10 (пространная редакция). Хачатурян, “Книга Еноха,” 53.

отрывке знакомые образы жизни и смерти, многократно использованные в вышеупомянутых иудейских и христианских произведениях для обозначения двух путей, становятся двумя "естествами" первого человека.

Антропология света и тьмы

Более того, как и в 1QS, во Второй книге Еноха образы света и тьмы, изначально относившиеся к первому человеку, в дальнейшем проецируются на весь род человеческий. Рассуждения об антропологических измерениях, связанных с проблемой света и тьмы, содержатся во *2 Енох* 30:14–15. Однако и в других местах нашего славянского апокрифа также утверждается, что свет и тьма — это антропологические понятия. Образы света и тьмы неоднократно использованы в пространной редакции источника для описания различных падших существ, как ангельских, так и человеческих. Так, например, тема тьмы появляется в пространной редакции 7-й главы Второй книги Еноха, где падшие ангелы представлены темными существами. Во *2 Енох* 7:1–2 говорится:

> ... И взяли меня мужи те, и возвели на второе небо, и показали мне его. И увидел я тьму чернее земной. И увидел я там ангелов, висящих в веригах, охраняемых и ожидающих суда безмерного. И эти ангелы были темные с виду, темнее тьмы земной, и они беспрестанно, ежечасно плакали.[481]

В этом тексте из пространной редакции, содержащем описание закованных ангелов, слово "тьма" упомянуто четыре раза, однако следует отметить, что в краткой редакции в соответствующем месте образ тьмы не используется.[482] Похожим образом обстоит дело и с главой 18, в которой

[481] Хачатурян, "Книга Еноха," 48.

[482] Во *2 Енох* 7:1-2 (краткая редакция) говорится: "И взяли меня на второе небо мужи те, и поставили меня на втором небе, и показали мне узников, подвергаемых безмерному наказанию. И там увидел я ангелов осужденных, плачущих...." Навтанович, "Книга Еноха," 3.207.

Енох рассказывает о своей встрече с падшими ангелами на втором небе: в пространной редакции тьма упоминается,[483] в то время как краткая редакция избегает упоминания подобного рода образов.

Более того, во Второй книге Еноха образы, связанные с темой тьмы, используются не только для того, чтобы охарактеризовать ангельские, но и человеческие существа. Так, например, во *2 Енох* 10, где представлено описание места наказания грешников, в обоих редакциях текст пронизан символизмом тьмы:

> И повели меня мужи на север, и показали мне там место очень страшное. Всякие муки и мучения там, тьма лютая и мгла несветлая. И нет там света. И огонь темный горит, и река огненная, текущая по всему тому месту. Там огонь, а там лед холодный, жжет и охлаждает. И темницы [там] страшные очень, и ангелы, печальные и немилостивые, которые имеют оружие страшное и мучают [им] немилосердно.[484]

Подобного рода повторяющиеся свидетельства о наказании грешников в темных местах заставляют вспомнить о тексте из 1QS 4:12–14, где приводится описание наказания тех, кто ходит путями тьмы, руками ангелов разрушения, в “огне темных мест” и “преисподних тьмы.”[485]

Кроме того, во Второй книге Еноха антропологические рассуждения содержат не только образы тьмы, то также и символизм света. В то время как падшие создания изображены с использованием образов тьмы, праведники представлены с помощью образов света, что напоминает о символике света в описании состояния Адама до грехопадения в пространной редакции. Так, во *2 Енох* 31:2 говорится, что “свет немеркнущий был в

---

[483] *2 Енох* 18:3: “И за ними ходили, связанные путами, вслед им, те, которые на втором небе [были] окружены тьмой великой....” Хачатурян, “Книга Еноха,” 50.

[484] Хачатурян, “Книга Еноха,” 48-49.

[485] García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 77.

раю."[486] Состояние праведников в раю в конце времен также передается с использованием образов света, что можно обнаружить в обоих редакциях 65-й главы Второй книги Еноха, где повествуется о райском состоянии избранных праведников:

> ...настанет век единый. И все праведники, которые избегнут наказания Господнего великого, соединятся в Веке Великом. И Век Великий возникнет ради праведников, и будет он вечным. И после этого не будет им ни труда, ни болезни, ни скорби, ни заботы, ни нужды, ни истощения, ни ночи, ни тьмы. Но будет для них свет, великий нерушимый свет, и рай, великий и нетленный. Ибо все тленное прейдет, и возникнет нетление, стена будет защитой их жилища вечного.[487]

Наконец, стоит отметить, что в последний раз тема противопоставления света и тьмы в нашем тексте упоминается в связи с появлением Еноха, представленного в качестве эсхатологического двойника Адама в его состоянии до грехопадения. Так, например, в тексте, содержащем повествование о земной жизни седьмого патриарха в 68-й главе Второй книги Еноха, тьма все еще упоминается,[488] однако окончательный уход седьмого патриарха из земного мира представлен во *2 Енох* 67:1–2 как парадоксальная трансформация тьмы в свет:

---

[486] Хачатурян, "Книга Еноха," 53.

[487] Andersen, "2 Enoch," 1.192. В краткой редакции *2 Енох* 65:8-11 представлено похожее описание: "...настанет век единый. И все праведники, которые избегнут наказания Господнего великого, соединятся в Веке Великом, вместе соединятся праведники, и будут пребывать <там> вечно. И более не будет им ни труда, ни болезни, ни скорби, ни ожидания невзгод, ни тягот, ни ночи, ни тьмы; свет великий будет для них всегда. И стена неразрушимая в раю великом будет защитой их жилища вечного. Блаженны праведники, которые избегнут Суда Великого Господнего, ибо озарятся лица их подобно солнцу." Навтанович, "Книга Еноха," 3.230-231.

[488] *2 Енох* 68:4: "И подобно тому, как в природе каждого человека есть тьма нынешней жизни, так и у него [Еноха] она была при зачатии, рождении и уходе из этой жизни." Andersen, "2 Enoch," 1.196.

> ...послал Господь мрак на землю, и была тьма, и покрыла тьма стоящих с Енохом мужей. Поспешили ангелы, и взяли Еноха, и вознесли <его> на небо высшее. И принял <его> Господь, и поставил перед лицом своим во веки. И отступила тьма от земли, и был свет.[489]

Подобного рода метаморфозы состояния тьмы в свет не представляются случайными, поскольку Енох, изображенный в нашем апокрифе как эсхатологический двойник первого человека, превращенный на небесах в светоносное вышнее существо, служит образом как изначальной светоносной природы Адама, так и светоносного состояния праведников в последнем эоне. Превращение Еноха в светоносное существо также заставляет вспомнить о концепции, представленной в 1QS 4:22–23, где говорится о том, что праведники унаследуют всю славу Адама.[490]

Фигуры посредников света и тьмы

Несмотря на то, что исследователи часто обращали внимание на присутствие концепции двух путей в 30-й главе Второй книги Еноха, изучение соответствующего текста зачастую производилось в отрыве от концептуального контекста, составляющего содержание других частей славянского апокрифа, так что ученым не удалось распознать присутствие посреднических фигур, ассоциирующихся с двумя путями, которые играют заметную роль в 1QS, *Послании Варнавы* и *Doctrina Apostolorum*. И все же, при внимательном рассмотрении других деталей истории сотворения мира в славянском апокрифе, можно обнаружить две интересные фигуры посредников, связанные, как и в вышеупомянутых источниках, с понятиями света и тьмы, а именно, образы Адоила и Арухаза.

Теперь вернемся к рассказу о двух посреднических

---

489 Навтанович, “Книга Еноха,” 3.230-231.

490 В 1QS 4:22-23 говорится: “Ибо их Бог избрал для вечного завета, и им будет принадлежать вся слава Адама.” García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 79.

фигурах из Второй книги Еноха, дуалистическое противопоставление которых передано с помощью образов света и тьмы.[491] В этом повествовании мы вновь встречаем удивительное сходство между иудейскими и христианскими свидетельствами в отношении концепции двух путей, особенно в той ее форме, которая присутствует в 1QS и *Послании Варнавы*.

Следует отметить в этом отношении, что как в 1QS, так и во Второй книге Еноха посреднические фигуры света и тьмы, представленные соответственно двумя духами или двумя эонами, находятся в подчинении у Бога.[492] Здесь необходимо напомнить о том, что в 1QS духи света и тьмы созданы Богом, а во Второй книге Еноха оба эона вызываются к бытию Богом и распадаются по его повелению.[493]

---

[491] Тот факт, что категории света и тьмы служат важными инструментами в дуалистической концепции мира, уже отмечался исследователями. Например, Младен Попович заметил, что в *Наставлении о Двух Духах* “образы света и тьмы используются для иллюстрации дуалистического противопоставления этих двух духов и всячески подчеркивают его.” M. Popović, "Light and Darkness in the Treatise on the Two Spirits (1QS III 13 - IV 26) and in 4Q186," *Dualism in Qumran* (ed. G. Xeravits; LSTS, 76; London: Continuum) 151.

[492] Как во Второй книге Еноха, так и в *Наставлении о Двух Духах* присутствуют утверждения о том, что все произошло от Бога. В тексте 1QS 3:15 можно прочитать, что “от Бога разумения происходит все, что есть, и все, что будет.” Это утверждение сопоставимо с утверждением Бога во Второй книге Еноха, где Бог говорит седьмому патриарху, что он — единственный создатель всего. Так, во *2 Енох* 33:3-4 говорится: “И вот, то, что я рассказал тебе ныне, и то, что ты видел на небесах, и то, что видел на земле, и то, что ты написал в книгах, — <все> это я создал премудростью своей, и сотворил от нижнего основания до высшего. И до скончания их нет <мне> советника, ни помощника.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.216-217. Цель таких утверждений состоит в утверждении читателей в мысли о том, что Бог властен над всем.

[493] По этому поводу Френсис Андерсен заметил, что “дуализм света и тьмы исходит из двух первоначальных существ, Адоила и Ар(у)-хаза. Во Второй книге Еноха не говорится, что их создал Бог, но они очевидно находятся в его власти. Эти представители света и тьмы — космофизические существа, а не духовные или этические, так что они не связаны с дуализмом богомилов.” Andersen, “2 Enoch,” 1.145.

Как было упомянуто ранее, в 1QS рассуждение о двух путях помещено в контекст рассказа о сотворении Адама. В свете подобного рода соответствий можно предположить, что Князя Светов и Ангела Тьмы в 1QS, также как и Адоила и Арухаза во Второй книге Еноха, возможно, следует интерпретировать как существ, относящихся к процессу сотворения мира и человека. Обе посреднические фигуры впервые появляются в *Наставлении о Двух Духах* в контексте рассказа о сотворении Адама, в процессе которого Бог помещает двух духов в первого человека. Не представляется возможным окончательно выяснить, сотворены ли были эти духи при сотворении Адама или они существовали раньше как предсуществующие сущности, подобные Адоилу и Арухазу во Второй книге Еноха. В этом отношении загадочная фраза из 1QS 3:15 "до их существования он поставил весь свой замысел о них," по-видимому, содержит намек на некие предсуществующие реалии.[494] Далее в 1QS 3:25 можно прочитать, что Бог "сотворил духи света и тьмы и на них он поставил всяческое деяние," где вновь не совсем понятно, следует ли воспринимать этих двух духов как своего рода основание для всего сотворенного мира, как в случае с Адоилом и Арухазом во Второй книге Еноха.

Наконец, символизм "веков," или "эонов," присутствующий в описании Адоила и Арухаза, также заслуживает нашего внимания, так как подобного рода терминологию можно зачастую обнаружить в предании о двух путях.[495] Следует отметить, например, что в *Послании Варнавы* посредническая фигура света ассоциируется с "веками," или "эонами."[496] Так, в *Послании Варнавы*

---

[494] García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 76.

[495] Исследователи отмечали, что в текстах, содержащих "концепцию двух путей," иногда присутствует терминология "веков." Об этой связи см. J. N. Rhodes, "The Two Ways Tradition in the Epistle of Barnabas: Revisiting an Old Question," *CBQ* 73 (2011) 802-803.

[496] "... ἀπ' αἰώνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας ...." Ehrman, *The Apostolic Fathers*, 2.74.

18:1–2 говорится, что “велико различие между этими двумя путями, ибо над одним назначены светоносные ангелы Божьи, над другим — сатана. И Бог — Господь от века прошедшего до века грядущего (ἀπ’ αἰώνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας); а другой — правитель нашего времени беззакония.”[497]

Подобного рода формулировки напоминают о терминологических особенностях в описании посреднических фигур света и тьмы во Второй книге Еноха, а именно, Адоила и Аруxаза, которые в славянском апокрифе прямо названы “веками.” Возможно, что в описании Адоила и Аруxаза как двух первоначальных “веков” уже содержатся намеки на присутствие концепции двух путей. Очень интересным представляется и то факт, что Барт Эрман переводит греческую фразу “ἀπ’ αἰώνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας” из *Послания Варнавы* 18:2 на английский язык как “from eternity past to eternity to come.” (“от века прошедшего до века грядущего”).[498] Подобного рода описание посреднической фигуры света, связанное как с темой сотворения мира и человека, так и с эсхатологическими мотивами, напоминает об Адоиле, первоначальном эоне, которому предстоит быть восстановленным в последние времена благодаря усилиям праведников.



[497] Ehrman, *The Apostolic Fathers*, 2.75.
[498] Ehrman, *The Apostolic Fathers*, 2.75.

Лествица Иакова

Лицо Бога
как небесный двойник мистика
в *Лествице Иакова**

Введение

Книга Бытия изображает Иакова не только видевшим Бога, но и боровшимся с Ним. Первое сообщение о видениях Иакова появляется в 28-й главе Книги Бытия, где рассказывается о том, как во сне он видел лестницу, по которой восходили и нисходили ангелы Божии. Наверху же лестницы Иаков видит Господа. Характерной чертой рассказа о видении в Вефиле является небогатая теофаническая образность. Несмотря на связь увиденного Иаковом с горним миром (“верх лестницы достигает небес”), который обозначается в рассказе как “страшное место,” “дом Божий” и “врата небесные,” повествование не предлагает никакого описания небесного пребывания Бога или Его явления. Вместо этого мы имеем устное откровение Божества, Его пространное обращение к Иакову с благословениями и обетованиями.

Снова явление Бога Иакову описывается в 32-й главе Книги Бытия. В повествовании подчеркнута важность видения Бога. В рассказе говорится, что Иаков “видел Бога лицом к лицу,” и даже место борьбы здесь названо פנואל/ פניאל — “Лицо Бога”, но основное внимание

* Перевод с английского языка выполнен Николаем Селезневым по следующей публикации: A. Orlov, “The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob,” *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture* (2 vols.; ed. C.A. Evans; Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity, 9; London: T&T Clark, 2004) 2.59–76.

уделено, скорее, борьбе Иакова с Богом, чем Боговидению.

Появление мотива Лица Бога, играющего важную роль в целом ряде библейских теофанических повествований,[1] а также указание на то, что Иаков видел Бога “лицом к лицу,” могут все же служить свидетельством того, что авторы или редакторы рассказов о видениях Иакова, возможно, знали достаточно распространенные описания антропоморфических богоявлений, в которых мотив Лица Бога[2] играл важную роль. Чтобы проследить развитие этой теофанической образности, возможно, проливающее дополнительный свет на то, что стоит за библейским повествованием о явлениях Иакову, данное исследование обращается к другим материалам, связанным с преданиями о Иакове, в которых рассказы о его видениях представлены в более разработанном виде. В числе этих материалов находится славянская *Лествица Иакова*,[3] ветхозаветный апокриф, сохранившийся в славянском переводе.

---

1 См. напр.: Исх. 33:18–23; Пс. 16:15.

2 О “Лице Бога” см.: S. Balentine, *The Hidden God: The Hiding Face of God in the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1983) 49–65; A. De Conick, “Heavenly Temple Traditions and Valentinian Worship: A Case for First Century Christology in the Second Century,” *The Jewish Roots of Christological Monotheism* (eds. C.C. Newman, J.R. Davila, G.S. Lewis; JSJ, 63; Brill: Leiden, 1999) 325–330; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (2 vols; Philadelphia: The Westminster Press, 1967) 2.35–9; M. Fishbane, “Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing,” *JAOS* 103 (1983) 115–21; S. Olyan, *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism* (TSAJ, 36; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1993) 105–109; J. Reindl, *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments* (ETS 25; Leipzig: St. Benno, 1970) 236-7; M. Smith, “‘Seeing God’ in the Psalms: The Background to the Beatific Vision in the Hebrew Bible,” *CBQ* 50 (1988) 171–83.

3 О *Лествице Иакова* см.: *The Apocryphal Old Testament* (ed. H.F.D. Sparks; Oxford: Clarendon, 1984) 453–63; N. Bonwetsch, “Die Apokryphe ‘Leiter Jakobs,’” *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschäften zu Göttingen* (1900) 76–87; E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden* (TU, 4.3; Leipzig: Hinrichs, 1899) 101–6; И. Франко, *Апокріфи і легенди з українських рукописів* (5 тт.; Львов, 1896–1910) 1.108–120; А. И. Яцимирский, *Библиографический обзор апокрифов в*

Славянская версия рассказа о видении Иакова

Сюжет, известный как *Лествица Иакова*, сохранился исключительно в славянской версии, в составе так называемой *Толковой Палеи*,[4] в различных редакциях которой он неоднократно подвергался переработке.[5] Несмотря на

южнославянской и русской письменности (*списки памятников*)*: т. 1: Апокрифы ветхозаветные* (Петроград, 1921) 38–39; M.R. James, "Ladder of Jacob," *The Lost Apocrypha of the Old Testament* (TED; London, New York, 1920) 96–103; J. Kugel, "The Ladder of Jacob," *HTR* 88 (1995) 209–27; А.Н. Пыпин, *Ложные и отреченные книги славянской и русской старины, Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко Том 3* (С.-Петербург: Тип. Кулеша, 1862) 27–32; *Палея толковая по списку сделанному в г. Коломне в 1406 г., Труд учеников Н. С. Тихонравова* (М., 1892) 153–166; И.Я. Порфирьев, *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям соловецкой библиотеки* (Сборник отделения русского языка и словесности Императорской АН, XVII.1; СПб., 1877; репр.: М.: Индрик, 2005) 138–149; М. А. Салмина, "Лествица Иакова," *Словарь книжников и книжности Древней Руси* (*XI — первая половина XIV в.*) (ред. Д. С. Лихачев; Ленинград: Наука, 1987) 230–31; Д. Святский, *Лестница Иакова или сон наяву* (СПб.: М. Стасюлевич, 1911) 31–32; Н. С. Тихонравов, *Памятники отреченной русской литературы* (СПб., 1863) 1.91–95; *Толковая палея 1477 года* (Общество любителей древнерусской письменности*,* 93; СПб., 1892) 100a–107b.

4 О *Толковой Палее* см.: В.П. Адрианова, *К литературной истории Толковой Палеи* (Киев, 1910); В.М. Истрин, "Редакции Толковой Палеи," *ИОРЯС* 10/4 (1905) 150–51; *Палея толковая по списку сделанному в г. Коломне в 1406 г., Труд учеников Н. С. Тихонравова* (М., 1892); И. Я. Порфирьев, "Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям соловецкой библиотеки," *Сборник отделения русского языка и словесности Императорской АН* (XVII.1; СПб., 1877; репр.: М.: Индрик, 2005) 11–12; *Толковая палея 1477 года* (Общество любителей древнерусской письменности*,* т. 93; СПб., 1892); О.В. Творогов, "Палея Толковая," *Словарь книжников и книжности Древней Руси* (*XI — первая половина XIV в.*) (ред. Д. С. Лихачев; Ленинград: Наука, 1987) 285–88; В.М. Успенский, *Толковая Палея* (Казань, 1876).

5 Хорес Лант замечает, что седьмая глава *Лествицы* представляет собой позднее христианское дополнение, добавленное к рассказу неким славянским (возможно, русским) редактором *Палеи*. См. H.G. Lunt, "Ladder of Jacob," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 2.404–5.

то, что этот апокриф в течение долгого времени бытовал в составе собрания разнородных материалов и имел продолжительную письменную традицию в греческой и славянской среде, он, по-видимому, сохранил в себе ряд древних преданий, восходящих к I веку нашей эры, иудейское происхождение которых не вызывает сомнений. Исследователи полагают, что славянская *Лествица Иакова*, скорее всего, происходит от греческого варианта этого предания, который, в свою очередь, был, вероятно, переводом с еврейского или арамейского.[6] Содержание этого памятника связано со сном Иакова, в котором тот видел лестницу, и представляет собой интерпретацию этого видения. В английском переводе Хореса Ланта этот текст разбит на семь глав.[7] Первая глава описывает сон Иакова, в котором он видит лестницу и получает устное откровение от Бога об обетованной земле и благословении своих потомков. Во второй главе читатель сталкивается с продолжительной молитвой Иакова к Богу, в которой он раскрывает некоторые дополнительные подробности своего сна и просит у Бога помощи в его истолковании. В третьей главе Бог посылает к Иакову ангела Сариила

---

6 Kugel, "Ladder of Jacob," 209.

7 В настоящей статье я следую делению на главы и стихи, сделанному Хоресом Лантом. См. Lunt, "Ladder of Jacob," 2.401–11. Славянские цитаты взяты из следующих публикаций рукописей:

Версия А:

Ркп. S (Синодальная Палея. Син. 210) опубл. в: *Толковая Палея 1477 года,*100a–107b;

Ркп. R (Румянцевская Палея. Рум. 455) опубл. в: Пыпин, *Ложные и отреченные книги славянской и русской старины,* 27–32;

Ркп. F (Крехивская Палея) опубл. в: Франко, *Апокріфи і легенди з українських рукописів,* 1.108–120;

Версия B:

Ркп. K (Коломенская Палея. Тр.-Серг. 38) опубл. в: Тихонравов, *Памятники отреченной русской литературы,* 1.91–95 и в: *Палея толковая по списку сделанному в г. Коломне в 1406 г., Труд учеников Н. С. Тихонравова*,153–166;

Ркп. P (Соловецкая Палея. Сол. 653) опубл. в: Порфирьев, *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям соловецкой библиотеки*, 138–49.

как толкователя. В четвертой главе Сариил сообщает Иакову, что тот отныне будет именоваться Израилем. Внимательный читатель может, таким образом, заметить, что вопреки названию псевдоэпиграфа, его содержание не сводится к рассказу о лестнице, но также дает детали повествований о других видениях Иакова, в частности, сообщает о смене имени, известной из рассказа о борьбе Иакова с Богом. В трех последующих главах *Лествицы* говорится об эсхатологическом истолковании сна Иакова Сариилом, в котором открываются подробности будущей истории человечества.

Лицо как Слава Бога — "*Кавод*"

Образы Божественных и ангельских лиц играют значительную роль в первой главе *Лествицы Иакова*. Текст описывает сон Иакова, в котором тот видит лестницу из двенадцати ступеней, стоящую на земле и своим верхом уходящую в небеса, и ангелов, восходящих и нисходящих по ней. Этот известный библейский мотив затем приобретает более развернутый вид, имеющий ряд существенных дополнительных черт.[8] На лестнице, говорится в рассказе, Иаков видит двадцать четыре человеческих лица, которые видны были "до перси ихъ," — по

[8] *Леств.* 1:3–10: "И се лѣствица бяше утверьжена на земли, еи-же глава досязаше до небеси, и бѣ верхъ лѣствици лице, яко человѣку, изъ огня исѣчено, имѣя-же 12 ступени до верху лѣствици, и на коемждо степени, до верьха, лица человѣца две: одесную и ошюею; сед лица на лѣствици до перси ихъ, среднее ж лице превыше всѣхъ бяше, еже видѣхъ, изь огня до раму и до руку, излиха сътрашно паче онех и кд лиць. И еще мнѣ зрящю, и се ангели Божіи восхождаху и низъхождаху по неи, Господь же утвержашеся на неи. <...> Богъ же стояшетъ еи надъ лицем горнимъ. оттолѣ възва ко мнѣ, глаголя: 'Якове, Якове!'— и рѣхъ: 'се азъ, Господи.' И рече ко мнѣ: 'земля, на неиже ты спиши, тебѣ дам ю и сѣмени твоему по тебѣ, и умножю племя твое яко звѣзды небесныа...'" См. также: Lunt, "Ladder of Jacob," 2.407.

два лица на каждой ступени лестницы. На верху лестницы он также видит человеческое лицо, словно "изъ огня исѣчено," а также плечи и верхние части рук. По сравнению с предыдущими лицами, это огненное лицо выглядит "излиха сътрашно." В тексте сообщается, что Бог, находящийся над этим "высшим" лицом, обратился к Иакову по имени. Описание оставляет такое впечатление, что голос Божий[9] является скрытым за этим огненным страшным лицом, из-за которого Божество дает Иакову Свое устное откровение об обетованной земле и благословении его потомков.

Данное описание небесного Лика как огненного антропоморфного облика, служащего некой визуальной репрезентацией Божества, подводит нас к другому славянскому тексту, в котором тема огненного Лица занимает важное место. Этот текст — Вторая книга Еноха, иудейский апокалипсис, предположительное время появления которого (ок. I в. н. э.) — то же, что и у *Лествицы Иакова*. 22-я глава Второй книги Еноха[10] содержит теофаническое описание Лица Господня, от которого исходит свет и огонь. Существенной деталью, связывающей этот рассказ с *Лествицей Иакова* является то, что Лицо в пространной редакции Второй книги

---

[9] Джеймс Чарльзуорт отмечает, что в *Лествице Иакова*, как и "в некоторых других псевдоэпиграфах, голос перестает быть [лишь] воспринимаемым на слух и становится неким ипостасным существом." См. комментарий Чарльзуорта в: Lunt, "Ladder of Jacob," 2.406.

[10] *2 Ен.* 22:1–4 (пространная редакция): "Видѣхъ видѣніе лица Господня, яко желѣзо разжжено въ огни, и изнесенно, и искры пущающи, и жжетъ. Тако азъ видѣхъ лице Господне, но лице же Господе неисповѣдимо, чудно и преужасно, и велми престрашно. и кто есмь азъ исповѣдати неизреченное существо Господне, и лице его предивно, и не исповѣдати ми елико много ученій его, и различнія гласи. и прѣвеликы и нерукотворянни прѣстолъ Господень. и ликостояніе округъ его херувимскые и серафімскые воя и немлчъна пенія и образъ красоти его непрѣмѣнень, неисповѣдимъ. и великоту славы его кто исповѣсть. И падохъ ниць и поклонихся Господеви." Соколов, "Материалы и заметки по старинной славянской литературе," 21.

Еноха сходным образом описывается как “огненное”[11] и “страшное.”[12] Другая параллель состоит в том, что во Второй книге Еноха, как и в *Лествице Иакова,* Лицо понимается как светоносное явление Божества, через которое Бог устным образом возвещает Свое откровение тайнозрителям.[13]

Примечательно также, что пламенеющее Лицо, как во Второй книге Еноха, так и в *Лествице Иакова*, описывается не просто как часть некоего ангельского или Божественного Тела, но, скорее, как огненная репрезентация всего антропоморфного облика.[14]

Исследователями прежде уже было показано,[15] что этот огненный облик, обозначаемый в некоторых библейских и псевдоэпиграфических текстах как Лицо (*Паним*), является тесно связанным с манифестацией Божественной Славы, известной в теофанических преданиях как *Кавод* Бога.[16]

---

11 Френсис Андерсен в своем комментарии на 22-ю главу Второй книги Еноха отмечает моменты сходства между огненным Лицом во Второй книге Еноха и Лицом из огня в *Лествице Иакова*. См. Andersen, “2 Enoch,” 1.137, n. 22d.

12 В обоих славянских псевдоэпиграфах при описании Лица используется одна и та же терминология: “лице,” “огнена, из огня,” “страшно.” Ср. Франко, *Апокріфи і легенди з українських рукописів,* 1.109; Пыпин, *Ложные и отреченные книги славянской и русской старины*, 27; Порфирьев, *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям соловецкой библиотеки,* 138; Тихонравов, *Памятники отреченной русской литературы,* 1.91; *Толковая палея 1477 года*, 100b; Vaillant, *Le livre des secrets d’Hénoch,* 24, 38.

13 См. A. De Conick, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (SVC, 33; Leiden: Brill, 1996) 104–5.

14 Примечательно, что, хотя при описании Лица в *Лествице Иакова* используется термин “лице,” при этом сообщается, что Иаков видел также плечи и верхние части рук.

15 Orlov, “Ex 33 on God’s Face: A Lesson from the Enochic Tradition,” 130–47.

16 Ранние примеры тяготения к отождествлению *Кавода* с Божественным Лицом в корпусе преданий о Енохе находятся уже в 14-й главе *Книги Стражей*, где пребывающая на Престоле Слава называется “Лицом.” См. *1 Ен.* 14:21: “И ни один ангел не смел войти, и на явление Лица Его, Славного и Превозносимого, никакая плоть не могла взирать.” Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch,* 2.99.

Как уже отмечалось, в этих преданиях Лицо понимается как своего рода светоносный фасад Божественной Славы.[17] Склонность отождествлять Лицо со Славой (*Кавод*) проявляется уже в некоторых библейских повествованиях, включая Исх. 33:18-23, где в ответ на просьбу Моисея к Богу показать Свою *Славу*, Бог отвечает, что человеку невозможно видеть Его *Лицо*.[18]

Во второй главе *Лествицы Иакова*, где провидец просит Бога дать истолкование его сна, приводятся дополнительные существенные подробности, касающиеся этого сна, которые явным образом свидетельствуют об отождествлении огненного Лица с Божьей Славой (*Кавод*). В этой главе находится молитва, возносимая Иаковом, в которой содержатся значимые детали, касающиеся Лица. В стихах 7–19 говорится:

> Господи, Боже Адамль <...> твоея, и Господи Боже Авраамъ и Исаакъ, отцю моею и всѣхъ ходовъ ихъ правдою предъ Тобою, крѣпцѣ сѣдяи на херувимѣхъ и на престолѣ славѣ огньнѣ, и многоочитаа, якож видѣхъ во снѣ моемъ, держа четвероличныа херувими, нося и многочитая серафимы, нося вѣкъ всего подъ мышцею своею, а не носимъ ничимъже; утверьже небеса на славу имени Твоему, простри на облакъ небу лщащееся подъ Тобою небо, и да подъ нимъ точиши солнце и скрываеши въ нощи, да не будетъ мнимо Богъ, иже учини на нихъ путь мѣсяцю и звѣздамъ; и сего же малеши и растиши, а звѣзды наречеши преходят, да не и ти мними будутъ бози. Отъ лица славы Твоея боятся серафими шестокрылатіи и покрываютъ нозѣ и лице крылы своими, а прочими летающе, <поют ...> много имение

[17] Стоит отметить, что уже в классическом описании Божьей Славы в 1-й главе Книги пророка Иезекииля *Кавод* изображается подобно тому, как Лицо предстает в *Лествице Иакова*, то есть как огненный верх фигуры: “И видел я как бы пылающий металл, как бы вид огня внутри него вокруг; от вида чресл его и выше и от вида чресл его и ниже я видел как бы некий огонь, и сияние было вокруг него.”

[18] См. Исх. 33:18-20: “[Моисей] сказал: покажи мне славу Твою (כבדך). И сказал [Господь Моисею]: Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу Имя Господне пред тобою... [но] лица Моего (פני) не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых.”

> огньно, мльнозрачне святе, святъ, святъ, святъ, Іао, Іаова, Іаоиль, Савакдосъ, Ха вод, Саваофъ...[19]

Некоторые детали этого описания особенно важны. Из молитвы Иакова видно, что содержание его сна, во время которого ему было дано откровение Лица, может быть понято как видение Престола Божьей Славы. Данное заключение опирается на следующие моменты:

1. Молитва упоминает "многоочитые" существа,[20] что, очевидно, является намеком на האופנים, "Колеса," особый чин Ангелов Престола, описываемых в книге пророка Иезекииля (1:18) как ангельские существа, "исполненные глаз."

2. О Боге в данном тексте говорится как о сидящем на огненном Престоле Славы.

3. Видение содержит указания на ангельскую литургию и "Трисвятое" пение.

4. В тексте говорится о страхе сонма ангелов, предстоящих страшному огненному Лицу и закрывающих себя крылами ("Отъ лица славы Твоея боятся серафими шестокрылатіи и покрываютъ нозѣ и лице крылы своими"). Мотив укрывания от разящего блистания Престола Божьего весьма характерен для теофанических описаний Славы — "*Кавод*" — от древнейших свидетельств пророка Исайи (Ис. 6:1–4) до позднейших повествований, находящихся в Третьей книге Еноха, в которой говорится, что "... в *Аравот*[21] — 660 тысяч сонмов славных ангелов, высеченных из огненного пламени, предстоящих Престолу Славы. И славный Царь их закрывает лицо свое, иначе небеса *Аравот* разорвались бы посреди от блистания Славы."[22]

5. Данный текст содержит специфическую термино-

---

[19] Пыпин, *Ложные и отреченные книги славянской и русской старины,* 27–28. См. тж.: Lunt, "Ladder of Jacob," 2.408.

[20] Andersen, "2 Enoch," 1.137.

[21] Под термином "Аравот" здесь понимается одно из высших небес.

[22] Alexander, "3 Enoch," 1.305.

логию, связанную с образами Престола. Как уже было отмечено выше, славянский текст *Лествицы Иакова*, вероятно, восходит к семитскому оригиналу. 18-й стих 2-й главы *Лествицы* содержит неславянское слово "*Хавод*,"[23] которое, по утверждению Хореса Ланта, является транслитерацией еврейского слова "*Кавод*."[24]

6. Наконец, в данном тексте явным образом объединены понятия огненного Лица и Божьей Славы. В 15-м стихе 2-й главы *Лествицы* говорится, что "Отъ лица славы Твоея боятся серафими шестокрылатіи..." Таким образом, видно, что огненное Лицо, о котором говорится в 6-м стихе 1-й главы, есть ни что иное как Лицо Божье.

Явные параллели между двумя указанными славянскими текстами позволяют утверждать, что *Лествица Иакова* и Вторая книга Еноха представляют единую традицию, в которой огненное Лицо ассоциировано с Божественной Славой — *Кавод*.

Дополнительное свидетельство в пользу того, что огненное Лицо, увиденное Иаковом наверху лестницы, есть явление Божьей Славы — *Кавод*, содержится в пересказах истории о видении Иакова, содержащихся в Таргумах. *Таргум Псевдо-Ионафана* и *Таргум Онкелоса* в повествованиях о видении Иаковом лестницы неоднократно указывают на Славу Господню. Так, в *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Быт. 28:13-17 говорится:

> ... И вот, Слава Господня (יקרא דה) стала рядом с ним и было сказано ему: "Я — Господь, Бог отца твоего Авраама и Бог Исаака. Земля, на которой ты лежишь, сию дам тебе и потомкам твоим..." И Иаков восстал от сна своего и сказал: "Воистину Слава Шехины (יקר שכינתא) Господней пребывает на месте сем, а я не знал!." Испугался он и сказал: "Как страшно и славно место сие! И это не простое место, но святилище Имени Господнего; и сие место — для

---

[23] Ркп. *S* — *Хавод*; Ркп. *R* — *Хавод*; Ркп. *F* — *Хсавод*. См.: *Толковая палея 1477 года*, 101b; Пыпин, *Ложные и отреченные книги славянской и русской старины*, 28; Франко, *Апокріфи і легенди з українських рукописів,* 1.110.

[24] См. Lunt, "Ladder of Jacob," 2.408, n. 2.i.

> молитвы, восходящей к вратам небесным, находящимся под Престолом Славы (כורסי יקרא)"[25]

Таргум Онкелоса[26] на Быт. 28:13–16 также следует традиции, описывающей произошедшее с Иаковом как видение Божьей Славы. В обоих таргумических повествованиях Слава Господня, очевидно, занимает то место, на которое рассказ *Лествицы Иакова* помещает свидетельство о Лице.

Лицо как небесное отображение Иакова

Исследователями уже отмечалось, что огненное Лицо в *Лествице Иакова* не только выступает как явление Божьей Славы, но также представляет собой небесное отображение самого Иакова.[27] Указывалось, в частности, что огненное явление, названное в *Лествице* Лицом, может быть ассоциировано с небесным "образом" Иакова, запечатленным на Престоле Славы.[28] Предания о небесном "образе" Иакова представлены в нескольких таргумиче-

---

25 *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (tr. M. Maher, M.S.C.; The Aramaic Bible, 1B; Collegeville: The Liturgical Press, 1992) 99–100; *Targum Palaestinense in Pentateuchum* (ed. A. Díez Macho; Matriti: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1977) 195–97.

26 "...и вот, Слава Господа (יקרא דיי) стала над ним, и сказал Он: 'Я — Господь, Бог отца твоего Авраама и Бог Исаака, землю, на которой ты спишь, тебе дам ее и потомкам твоим ...' Иаков проснулся от сна своего и сказал: 'Воистину Слава Господа (יקרא דיי) пребывает на месте сем, а я не знал!'" *The Targum Onqelos to Genesis* (tr. B. Grossfeld; The Aramaic Bible, 6; Wilmington: Michael Glazier, 1988) 104; *Targum Onkelos to Genesis. A Critical Analysis Together with an English translation of the Text* (eds. M. Aberbach and B. Grossfeld; Hoboken, N.J.: Ktav, 1982) 171.

27 Fossum, *The Image of the Invisible God*, 135-51, особенно 143.

28 "... [в *Лествице Иакова*] в огненном верхе фигуры страшного человека нам, вероятно, следует видеть небесный 'образ' Иакова." Fossum, *The Image of the Invisible God*, 143, n.30.

ских[29] текстах,[30] включая *Таргум Псевдо-Ионафана*, *Таргум Неофити*[31] и *Фрагментарный Таргум*.[32]

В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Быт. 28:12 рисуется следующая картина:

> Он [Иаков] видел сон, и вот, лестница утверждена на земле, а верх ее достигал до небес... и (ангелы) в тот день восходили ввысь на небеса, говоря: Придите и созерцайте Иакова благочестивого, чей образ утвержден на Престоле Славы (דאיקונין דיליה קביעא בכורסי יקרא), и которого вы желали видеть."[33]

Существенным в данном рассказе представляется то, что небесное отображение Иакова, его образ, запечатлено на

[29] Такого рода же традицию образов можно обнаружить в раввинистических текстах. В *Берешит Рабба* 68:12 говорится: "... сказано: Израиль, в Тебе Я прославлюсь (Ис. 49:3); это ты, [сказали ангелы,] чьи черты запечалены в вышних; они поднялись ввысь и увидели его облик, и спустились вниз и нашли его спящим." *Midrash Rabbah* (10 vols.; London: Soncino Press, 1961) 2.626. Об образе Иакова на Престоле Славы см. тж.: *Берешит Рабба* 78:3; 82:2; *Бамидбар Рабба* 4:1; *в. Хулин* 91b; *Пиркей де рабби Элиэзер* 35.

[30] О преданиях об образе Иакова, запечатленном на Престоле см.: E.R. Wolfson, *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics* (Albany: SUNY, 1995) 1–62; 111–186.

[31] "И он спал, и вот, лестница утверждена на земле, а верх ее достигал до небесных высот; и вот, ангелы, сопровождавшие его из дома отца его, вознеслись, чтобы принести благую весть ангелам в вышних, говоря: 'Придите и узрите сего благочестивого человека, чей образ запечатлен на Престоле Славы, того, которого вы желали видеть.' И вот, ангелы от Господа восходили и нисходили, чтобы посмотреть на него." *Targum Neofiti 1: Genesis* (tr. M. McNamara, M.S.C.; The Aramaic Bible: 1A; Collegeville: Liturgical Press, 1992) 140.

[32] "... И вот, он спал, и была лестница, стоящая на земле, верх которой достигал до небес; и вот, ангелы, сопровождавшие его из дома отца его, вознеслись, чтобы возвестить ангелам в вышних: 'Придите и видите сего благочестивого человека, чей образ запечатлен на Престоле Славы...'" M.L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to Their Extant Sources* (2 vols.; AB, 76; Rome: Biblical Institute Press, 1980) 1.57, 2.20.

[33] *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (tr. M. Maher, M.S.C.; The Aramaic Bible, 1B; Collegeville: The Liturgical Press, 1992) 99-100; *Targum Palaestinense in Pentateuchum* (ed. A. Díez Macho; Matriti: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1977) 195.

особом небесном явлении — Престоле Славы. Такое запечатление, по-видимому, указывает на связь с *Кабодом*, Славой, так как Престол выступает одним из главных элементов явления восседающей антропоморфной Божественной Славы. Образ, запечатленный на Престоле, может служить намеком на Лицо,[34] огненное Лицо, поскольку он запечатлен на огненном и блистающем Престоле Славы.

Помимо преданий о "запечатлении" образа Иакова на Престоле, существует ряд других иудейских сказаний, объединяющих образ Иакова и *Кавод* еще более радикальным образом. Исследования Ярла Фоссума[35] показывают, что в некоторых преданиях о небесном соответствии или "двойнике" Иакова его "образ" или "подобие" изображается не просто запечатленным на небесном Престоле, но в виде сидящего на Престоле Славы.[36] По свидетельству Фоссума, предания последнего рода изначальны по происхождению. Кристофер Роуленд также считает, что образ Иакова "отождествляется с образом Бога, [сидящего] на Престоле Славы (Иез. 1:26)."[37] Ярл Фоссум приводит дополнительное подтверждение этой идеи, указывая на то, что еврейские/арамейские формы, заимствованного греческого слова εἰκών, использованные в Таргумах и мидраше *Берешит Рабба*

[34] В *Хейхалот Раббати* (*Synopse* §164) содержится предание о лице Иакова, запечатленном на Престоле Славы: פניו יעקב אביהם שהיא חקוקה לי על כסא כבודי. P. Schäfer, with M. Schlüter and H. G. von Mutius., *Synopse zur Hekhaloth-Literatur* (TSAJ, 2; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1981) 72.

[35] Fossum, *The Image of the Invisible God*, 140–41.

[36] Ярл Фоссум замечает, что то же предание обнаруживается уже в некоторых версиях *Фрагментарного Таргума*, не содержащих слов "запечатлен" или "утвержден." Fossum, *The Image of the Invisible God*, 141. Он также указывает на барайту в *в. Хулин* 91b, где это предание, очевидно, также прослеживается. См. Fossum, *The Image of the Invisible God*, 139–40.

[37] C. Rowland, "John 1.51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition," *NTS* 30 (1984) 504.

(68:12), синонимичны с צלם и דמות.[38] Он утверждает далее, что “איקונין или דיוקנא могут рассматриваться как обозначение некоего телесного образа, и даже образа Бога, то есть Божьей Славы.”[39]

Предположение об отождествлении образа Иакова и Божьей Славы снова возвращает нас к образу Божьей Славы, *Кавод*, с которым, как было показано выше, тесно связан образ Лица, фигурирующий в *Лествице Иакова* и во Второй книге Еноха.

В повествованиях о Енохе также можно наблюдать сближение образа Лица Божьего (Его “*Кавод*”) с небесным отображением тайнозрителя. Так, во Второй книге Еноха образ Лица Господня занимает важное место в описании небесного отображения самого Еноха. В 39-й главе этого произведения (стихи 3-6) Енох изображен рассказывающим своим детям, во время своего краткого прихода на землю, о ранее данном ему видении Лица Господа. Он говорит:

> Вы же чяда моа видите лице мое подобно зданна вамъ человека. Аз же видець есмь лица Господне. Яко желѣзо от огнѣ раджежено и отнесено искры испущает и жежет. Ви же зрите очію моею тъчна знаменіем вам человека. Аз же зрех очію Господню, яко луче слнечныя съвтещеся и ужасающе очи человече. Вы же чяда моа видите десницу помагающу вам, равнатворя на вам человѣка. Аз же видѣх десницу Господня помагающу ми, испльнѣящу небо. Ви же видите обѣтія дѣла моего подобна вашему. Аз же видѣх обѣтія Господня безмѣрное, и безприклано ему же несть конца ... (пространная редакция).[40]

В приведенном рассказе дан ряд аналогий, в которых земной Енох сравнивает свое лицо и другие части своего тела с Лицом Господа и частями Божественного Тела. Однако, в контексте настоящего исследования имеет

38 Fossum, *The Image of the Invisible God*, 142.

39 Fossum, *The Image of the Invisible God*, 142.

40 Соколов, “Материалы и заметки по старинной славянской литературе,” 37–38.

весьма существенное значение еще одно сопоставление. Это контраст, проводимый между земным Енохом ("человеком, сотворенным, подобно вам") и его небесным соответствием ("тем, кто видел Лицо Господне"). Видно, что Енох пытается описать себя в двух различных модусах бытия: как человека, стоящего перед своими детьми, существа с человеческим лицом и телом, *и* как того, кто видел Лицо Бога в небесном царстве. Такое, параллельное, описание двух состояний (земного и небесного) встречается неоднократно. Возможно, что целью рассказа Еноха, обращенного к своим детям, было подчеркивание различия не между его, человеческим, телом и славным Телом Господа, но между *этим* Енохом, "человеком, сотворенным, подобно нам," и *другим*, ангелоподобным Енохом, предстоявшим Лицу Господню. Описанное ранее в 22-й главе Второй книги Еноха славное преображение Еноха и его посвящение в одного из Владык Божьего Присутствия или Лица (שר הפנים) подтверждает это предположение. Маловероятно, чтобы Енох мог "полностью" оставить свой в высшей степени ангелоподобный статус и свое уникальное место пред Лицом Господним, дарование которого описывается в предыдущих главах. В 36-й главе содержится рассказ о постоянном утверждении Еноха в новом статусе. Господь говорит Еноху, перед его кратким посещением земли, что тот будет пребывать пред Лицом Господним "отныне и вовеки."[41] Наконец, в 43-й главе[42] Енох говорит о себе своим детям как о "Владыке[43] мира."[44] Данный титул подтверждает тот факт, что постоянное утверждение

41 Вторая книга Еноха 36:3.

42 Схожее свидетельство содержится и в отрывке из Второй книги Еноха, который сохранился в сборнике *Мерило Праведное*. См. М.Н.Тихомиров, *Мерило Праведное по рукописи XIV века* (Москва: АН СССР, 1961).

43 Френсис Андерсен переводит этот титул как "the manager of the arrangements on earth." См. Andersen, "2 Enoch," 1.217.

44 Об этом титуле Еноха и его связи со служением Владыки мира см.: A. Orlov, "Titles of Enoch-Metatron in *2 Enoch*," *JSP* 18 (1998) 82–85.

Еноха-Метатрона в его небесных служениях, включая служение в качестве “Владыки мира” (שר העולם), уже состоялось. Очевидна значимость этих частей повествования для представления о небесном “двойнике” визионера, засвидетельствованном во Второй книге Еноха, поскольку здесь указывается на параллельное существование ангелоподобного “двойника” Еноха, пребывающего на небе, и его земного соответствия в виде человека, периодически посылаемого Богом с поручениями возвещения Его слова. Таргумические и раввинистические рассказы о Иакове также говорят в пользу представления о небесном “двойнике,” когда они изображают ангелов, видящих Иакова одновременно пребывающим на небе и спящим на земле.[45]

Представление о небесном “двойнике” мистика, находящаяся во Второй книге Еноха, обнаруживается и в другом раннем повествовании о Енохе. Одна из частей Первой книги Еноха, которая носит название *Книга Притч* (главы 37-71 Первой книги Еноха), содержит свидетельства о подобном предании.

Исследователями ранее отмечалось,[46] что представление о небесном “близнеце” тайнозрителя находит свое отражение в *Книге Притч*, где Енох отождествляется с Сыном Человеческим.[47] В течение долгого времени ис-

---

[45] *Таргум Неофити* на Быт. 28:12: “... и вот, ангелы от Господа восходили и нисходили, чтобы видеть его [Иакова].” *Targum Neofiti 1: Genesis* (tr. M. McNamara, M.S.C.; The Aramaic Bible: 1A; Collegeville: Liturgical Press, 1992) 140; *Берешит Рабба* 68:12: “... они поднялись ввысь и увидели его черты, и спустились вниз и нашли его спящим.” *Midrash Rabbah* (10 vols.; London: Soncino Press, 1961) 2.626.

[46] См.: J. VanderKam, “Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37-71,” *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (eds. J.H. Charlesworth et al.; Minneapolis: Fortress, 1992) 182-3; M. Knibb, “Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls,” *DSD* 2 (1995) 177-80; Fossum, *The Image of the Invisible God*, 144-5; C.H.T. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT, 2.94; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1997) 151.

[47] Важно отметить, что в *Притчах Еноха*, Сын Человеческий изо-

следователи преданий, связанных с Енохом, пребывали в недоумении от того факта, что Сын Человеческий, представленный в предыдущих главах *Притч Еноха* как фигура отличная от Еноха, в 71-й главе внезапно отождествлялся с ним. Джеймс Вандеркам полагает, что эта загадка может быть объяснена иудейским представлением, засвидетельствованным в ряде древних иудейских текстов, согласно которым существо из плоти и крови может иметь свое небесное отображение или небесного "двойника."[48] В качестве примера Вандеркам указывает на предания о Иакове, в которых говорится, что "образ этого патриарха был запечатлен в вышних."[49] Он подчеркивает также, что тема неведения мистика о своем высшем ангелоподобном отображении может быть прослежена, в частности, в иудейском псевдоэпиграфическом произведении *Молитва Иосифа*.

Примечательно, что в *Притчах Еноха*, так же, как во Второй книге Еноха и *Лествице Иакова*,[50] тема небесного отображения объединяется с образами Божьей Славы — *Кавод*. Так в уже упомянутой 71—й главе Первой книги Еноха сообщается, что Енох был восхищен архангелом

бражен сидящим на Престоле Славы. См.: *1 Ен.* 62:5, *1 Ен.* 69:29. Ярл Фоссум замечает, что "в *Притчах Еноха* 'Избранный' или 'Сын Человеческий,' отождествляемый с патриархом Енохом, восседает на 'Престоле Славы.' Если слово 'Слава' не описывает Престол, но указывает на занимающего его, то Енох таким образом отождествляется со Славой Божьей." "... *Притчи Еноха*, — заключает далее Фоссум, — представляют собой раннюю параллель таргумическому описанию Иакова, сидящему на 'Престоле Славы.'" См. Fossum, *The Image of the Invisible God*, 145.

48 VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71," 182–183.

49 VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71," 182–183.

50 Примечательной подробностью здесь является то, что во время своего вознесения Енох, подобно Иакову (в его видении лестницы), видит "передвижения" ангелов и ангельские "лица." В *1 Ен.* 71:1 он говорит о "... святых сынах ангельских, шествующих по пламени огня, и покровы их были белы, и одежды, и белым был свет лиц их." Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 2.165.

Михаилом к небесному сооружению, окруженному огненными реками и описываемому как “нечто созданное из кристаллов, и посреди этих кристаллов — языки живого огня.”[51]

Не приходится сомневаться, что “сооружение,” о котором говорится в *Притчах Еноха*, представляет собой Престол Славы, также изображаемый в другой части Первой книги Еноха как сооружение из кристалла, источающее потоки огня.[52] Более того в 8-м стихе 71-й главы сразу непосредственно за описанием огненного сооружения из кристалла, повествование дает прямое указание на Престол Славы.[53]

Сходство между видением Енохом Славы в 71-й главе Первой книги Еноха и его преображением у Престола Славы данное в 22-й главе Второй книги Еноха очевидно, так как обнаруживает множество общих черт:

1. В обоих повествованиях (*1 Ен.* 71:3–5 и *2 Ен.* 22:6) Енох восхищается к Престолу архангелом Михаилом.

2. В ангелологии Престола, представленной в Первой книге Еноха, так же, как и во Второй книге Еноха и в *Лествице Иакова*,[54] выделяются три чина ангельских существ: офанимы, херувимы и серафимы.

3. И в том и в другом рассказе сообщается о преображении патриарха. Описание метаморфозы, произошедшей с Енохом, в 71-й главе Первой книги Еноха перекликается

---

51 Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 2.166.

52 В *Книге Стражей* (14:18–19) Престол Славы также описывается как сооружение из кристалла, окруженное реками огня. Сообщение о “кристалловидном” сооружении перекликается с описанием Престола в Иезек. 1:26, где он изображается как “престол из сапфира” (ספיר).

53 *1 Ен.* 71:7: “И вокруг — серафимы и херувимы и офанимы, не усыпающие, но бдящие над Престолом Славы.” Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch,* 2.166.

54 В *Лествице Иакова* сразу же за упоминанием Престола говорится о трех чинах ангелов: офанимах (многоочитых), херувимах и серафимах: “... огненный Престол Славы... и многоочитые, виденные мною во сне, и четвероликие херувимы и также многоочитые серафимы.” Lunt, “Ladder of Jacob,” 2.408.

с рассказом о его ангельском преображении в сияющее небесное существо, приведенным в 22-й главе Второй книги Еноха.

4. В обоих случаях преображение происходит перед явлением Божественной Славы, которая, по-видимому, и является причиной преображения.

5. В осуществленных ранее исследованиях отмечалось, что в обоих рассказах преображение тайнозрителя происходит во время ангельской литургии (*2 Ен.* 21:1–22:10; *1 Ен.* 71:11–12).[55] То же наблюдается и в *Лествице Иакова* 2:15–18.

6. В обоих рассказах сообщается о том, что Енох падает на лицо свое пред Престолом Славы.[56]

7. Описание приветствия, обращенного к Еноху у Престола Славы, описанное в *1 Ен.* 71:14–17 напоминает сцену из *2 Ен.* 22:5–6, когда Еноха приветствует Сам Господь. В обоих повествованиях мы имеем обращение, в котором тайнозрителю сообщается о его "вечном" статусе.[57]

Данные особенности рассказов о Енохе, выявляющие представление о небесном "близнеце," показывают, что решающим моментом при посвящении тайнозрителей в знание об их небесных отображениях является видение Славы, *Кавод*. Не случайно, что в предании о Иакове, где также присутствует представление о небесном двойнике, видение Божьей Славы также становится ключевым мотивом. Это отчетливо видно в таргумических преданиях о Иакове и в *Лествице*, где сообщения об ангелоподобном отображении Иакова творчески переплетены с теофаническими преданиями о видении Божьей Славы.

---

55 C.H.T. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT, Reihe 2:94; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1997) 154.

56 *1 Ен.* 71:11 "И пал я на лице свое." Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 2.66. *2 Ен.* 21:2 "Пал я на лице свое." Andersen, "2 Enoch," 1.135.

57 *1 Ен.* 71:14–15: "Ты — Сын Человеческий, рожденный в праведности, и праведность почиет на тебе ... и так ты будешь обладать ею во веки и веки." Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 2.166–7. *2 Ен.* 22:5–6: "Дързай, Еноше, не бойся! Востани и стани пред лицемъ моим въ вѣкы." Навтанович, "Книга Еноха," 3.214.

Уриил-Сариил-Фануил

Другой характерной особенностью рассказа о Иакове в *Лествице*, связывающей его с обоими упомянутыми выше повествованиями о Енохе (*1 Ен.* 71 и *2 Ен.* 22), является указание на ангела Сариила, известного также из других преданий под именем Фануила и Уриила.[58]

В 22-й и 23-й главах Второй книги Еноха, Уриил[59] играет важную роль во время посвящения Еноха у Престола Славы.[60] Он наставляет Еноха в различных предметах сокровенного знания, чтобы подготовить его к разного рода небесным служениям, включая служение в качестве Небесного Писца.[61]

---

58 Джонатан Смит замечает, что в пяти местах Первой книги Еноха (40:9; 54:6; 71:8,9,13), в пределах повествования *Притчей Еноха*, вместо Уриила в перечне ангелов фигурирует Фануил. Он также указывает, что Сариил, фигура относительно малоизвестная, довольно часто именуется Уриилом, напр. в *1 Ен.* 9:1. См. J.Z. Smith, "Prayer of Joseph," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 2.708-9. О связях между фигурами Уриила, Сариила и Фануила см.: J. Greenfield, "Prolegomenon," in H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: Ktav, 1973) xxxiv-xxxv; Lunt, "Ladder of Jacob," 405, n. 10; J. Milik, *The Books of Enoch* (Oxford: Clarendon, 1976) 170-74; S. Olyan, *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism* (TSAJ, 36; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1993) 105–109; J.Z. Smith, "The Prayer of Joseph," in *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (ed. J. Neusner; Sup Numen, 14; Leiden: Brill, 1968) 270, 227; G. Vermes, "The Archangel Sariel : A Targumic Parallel to the Dead Sea Scrolls," in: *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty* (ed. J. Neusner; SJLA, 12.3; Leiden: Brill, 1975) 159–166; G. Vermes, "The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies," *JJS* 26 (1975) 13.

59 Во Второй Книге Еноха этот ангел выступает под именем Веревеилъ.

60 Истоки этого предания обнаруживаются в *Книге Небесных Светил* (*1 Ен.* 74:2), где Енох изображен записывающим наставления Уриила, касающиеся тайн небесных тел и их движений. См. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 2.173.

61 См. "И воззва Господь Веревеила, единаго архаггела своего, иже бяше мудръ, написая вся дѣла Господня. И глагола Господь Вере-

В главе 71-й Первой книги Еноха этот же ангел упоминается под именем Фануила. В *Притчах Еноха* он занимает важное место среди четырех ангельских владык, положение, обычно занимаемаемое ангелом по имени Уриил. Ангельское имя "Фануил," таким образом, может быть титулом, подчеркивающим небесный статус Уриила/Сариила[62] как одного из служителей Божьего Лица (הפנים).[63]

Титул "Фануил" напоминает о терминологии, фигурирующей в преданиях о Иакове. В Книге Бытия (Быт. 32:31), Иаков называет место (המקום) своего состязания с Богом "*Peniel*" (פניאל) — "Лицо Бога."[64] Исследователи считают, что ангельское имя *Phanuel* и название места *Peniel* этимологически связаны.[65]

веилови: 'Возьми книгы от хранилницъ, и вдай же трость Енохови, и поглаголи ему книги.' И ускори Веревеилъ, и принесе мнѣ книги, изощрени змурениемъ... И яко конча, глагола ко мнѣ Веревеилъ: 'Сяди, напиши, елико ти исповѣдах.' И сѣдох сугубъ 30 дний и 30 нощий, и написахъ извѣсто, и исповѣдах 300 и 60 книгъ." Навтанович, "Книга Еноха," 3.214.

[62] Геза Вермеш отмечает, что в Кумранских текстах "Сариил становится одним из четырех главных ангелов, замещая Уриила, традиционно предстающего как четвертый архангел в греческом 'Енохе' и мидрашах... Он также фигурирует в арамейском фрагменте 4QEnoch 9:1." G. Vermes, "The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies," *JJS* 26 (1975) 13.

[63] В *Хейхалот Раббати* (*Synopse* §108) говорится об ангеле Сурии/Сурииле как о Владыке Божьего Лица: סוריא/סוריאל שר הפנים. См. Schäfer, *Synopse zur Hekhaloth-Literatur*, 52. Об отождествлении Сариила с Владыкой Божьего Лица см. также: Odeberg, *3 Enoch*, 99ff; Smith, "Prayer of Joseph," 2.709.

[64] В теофаническом контексте связь между понятиями "Божьего Лица" (פניאל) и "Места" (המקום) (Быт. 32:31) играет важную роль. В поздних преданиях термин המקום ("Место") прочно ассоциирован с образом Славы, *Кавод*. Такого рода связь обнаруживается, в частности, в *3 Ен.* 45:1; 47:1; 48D:8. В этой книге используется также выражение "Завеса (פרגוד) Места," указывающее на небесный занавес, защищающий ангельские сонмы от разящего блистания *Кавода*.

[65] Геза Вермеш полагает, что ангельское имя Фануил "находится в [этимологической] зависимости от Peniel/Penuel Быт. 32." См. Vermes, "The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies," 13. Джона-

Лествица Иакова не называет фигурирующего в ее повествовании ангела Фануилом, но использует другое его имя — Сариил, описывая его как небесного посланника, истолковывающего сон Иакова и объявляющего Иакову о его новом, ангелоподобном, статусе, символически выражаемом в даровании патриарху имени “Израиль.” Вторая глава *Лествицы* изображает Иакова обращающимся к Богу с молитвой об истолковании своего сна. Бог, как видно из следующей третьей главы, отвечает на молитву Иакова повелением: “Сариил, начальник утешающих, отвечающий за сны, иди и дай Иакову разумение его сна.” Далее текст изображает ангелоявление Сариила, предстающего Иакову, чтобы известить его о даровании ему нового, ангелоподобного, имени и статуса.

Указание на Сариила/Уриила как на ангела, наставлявшего Иакова и боровшегося с ним, а также возвестившего ему его новое, ангелоподобное, имя, засвидетельствовано в ряде других источников, в том числе в *Таргуме Неофити* и *Молитве Иосифа*. В тексте *Молитвы Иосифа* сам Иаков говорит, что “сей Уриил, ангел Божий, явился и сказал, что ‘Я [Иаков-Израиль] сошел на землю и пребывал среди людей и я именовался Иаковом.’ Он позавидовал мне и напал на меня и боролся со мной ...”[66]

В таргумических и равинистических сказаниях Сариил/Уриил также изображается ангелом, который боролся с Иаковом и возвестил ему новое, ангелоподобное, имя.

тан Смит разделяет позицию Вермеша. По его мнению, “наиболее вероятно, что имя Фануил является производным от имени Peniel/Penuel (‘Лицо Бога’) из Быт. 32:30.” Smith, “Prayer of Joseph,” 2.709. Саул Олиен высказывается аналогичным образом: “[Имя] ангела Фануила следует либо выводить из таких текстов как Исх. 13:14–15 и Втор. 4:37, где Божественное Присутствие представлено фигуративно, либо считать его производным от толкования Быт. 32:25–32.” Olyan, *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism*, 108-109.

66 Smith, “Prayer of Joseph,” 2.713.

В *Таргуме Неофити* на Быт. 32:25-31 говорится:

> И остался Иаков один. И боролся с ним ангел Сариил (שריאל) под видом человека и теснил его до времени, пока не взошла заря. Когда же увидел, что не может одолеть его, он коснулся впадины бедра его, и впадина бедра Иакова была поражена от борьбы с ним. И сказал он: “Отпусти меня, ибо наступает рассвет и время хвалы для ангелов в вышних, а я — начальствующий возносящих хвалу (ואנא ריש למשבחיא).” И сказал он: “Отпущу тебя, если благословишь меня.” И сказал он ему: “Как имя твое?.” И сказал он: “Иаков.” И сказал он: “Отныне имя твое будет не Иаков, но Израиль, ибо ты обрел начальствование с ангелами пред Господом и с людьми и над ними взял верх. И спросил Иаков, говоря: “Молю тебя, скажи мне имя твое.” И он сказал: “На что теперь ты спрашиваешь о имени моем?” И благословил его там. И нарек Иаков имя месту тому Пенуэл (פניאל), ибо, [сказал он]: “Я видел ангелов от Господа лицом к лицу и сохранилась моя жизнь.”[67]

Как уже было отмечено исследователями, “в тех кругах, которые представлены *Притчами Еноха*, [документами] Кумрана и Палестинским Таргумом в вариантах *Неофити*, ангел-противник Иакова признавался одним из четырех небесных владык и именовался в равной мере Сариилом и Фануилом.”[68] По-видимому, *Лествица Иакова* тоже происходит из тех же кругов. В *Таргуме Неофити* и *Фрагментарном Таргуме*[69] на Быт. 32:27 Сариил назван “главой возносящих хвалу” (ריש למשבחיא). И *Лествица* также (3.2), по-видимому, содержит намек на это звание:

67 *Targum Neofiti 1: Genesis* (tr. M. McNamara, M.S.C.; The Aramaic Bible: 1A; Collegeville: Liturgical Press, 1992) 158; A. Díez Macho, *Neophyti 1, Targum Palistinense Ms de la Biblioteca Vaticana* (Textos y Estudios, 7; Madrid/Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968) 1.217–219.

68 Vermes, “The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies,” 13; Smith, “Prayer of Joseph,” 2.709.

69 M.L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to Their Extant Sources* (2 vols.; AB, 76; Rome: Biblical Institute Press, 1980) 1.59; 2.22.

Сариил здесь назван “старейшиной услаждаемых,”[70] что перекликается по смыслу с ריש למשבחיא.[71]

Интересно отметить, что образы, связанные с Сариилом/Фануилом в *Лествице*, обнаруживают влияние преданий о Енохе в большей мере, чем те, которые фигурируют в Таргумах: в *Лествице* мотив борьбы Иакова совершенно отсутствует, и его место занимает представление Сариила в качестве истолкователя снов. Очевидно, Сариил/Уриил в *Лествице* исполняет традиционную для сказаний о Енохе роль ангела-толкователя.[72]

Владыки Божьего Лица

В *Лествице Иакова* и *Молитве Иосифа* отождествление Иакова с его небесным “двойником,” ангелом Израилем, предполагает посвящение, осуществляемое ангелом Сариилом/Уриилом, который также известен по другим текстам как Фануил, ангел Божьего Присутствия и Лица. Подобное же положение вещей наблюдается и в сказаниях о Енохе, где Уриил выступает в качестве главного небесного посвящающего другого выдающегося тайнозрителя, который также обретает знание о своем небесном отображении — Енохе/Метатроне. И в том, и в другом предании Уриил/Сариил/Фануил исполняет роль небесного посвятителя, содействующего тайнозрителю в обретении им своей новой, горней, индивидуальности.

70 Ркпп. *S, R, F*. См.: *Толковая палея 1477 года*, 101b; Пыпин, *Ложные и отреченные книги славянской и русской старины*, 28; Франко, *Апокріфи і легенди з українських рукописів,* 1.110.

71 См.: *Старославянский словарь по рукописям X-XI веков* (ред. Р. М. Цейтлин; М.: Русский язык, 1994) 477; И. И. Срезневский, *Словарь древнерусского языка* (3 тт.; М.: Книга, 1989) 3.1266.

72 Об Урииле как *angelus interpres* см.: C.A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (AGAJU, 42; Leiden: Brill, 1998) 60.

Процесс отождествления мистика со своим небесным отображением может иметь свое отражение в процедуре посвящения в особого служителя Божественного Присутствия, то есть в поставлении его одним из ангельских[73] Владык Божьего Лица, осуществляющих важнейшее небесное служение, описание которого даются в различных апокалиптических и мистических сказаниях традиции *Меркавы*. Утверждение адепта в качестве Владыки Божьего Присутствия (שר הפנים), по-видимому, представляет собой отождествление тайнозрителя с его небесным отображением.[74] Как мы помним, в 71-й главе Первой книги Еноха дается описание преображения Еноха и его отождествления с Сыном Человеческим перед Престолом Божиим. В 22-й главе Второй книги Еноха посвящение седьмого патриарха в одного из Владык Присутствия[75] также происходит перед огненным Лицом Господним. Эта встреча преображает Еноха в светоносное существо. Важно отметить, что после этого Енох замечает, что стал подобен одному из славных, причем не было заметно никакого различия.[76] Новая индивидуальность Еноха, его переход в положение "одного из славных," очевидно, является указанием на его небесное отображение.

---

[73] По теме ангелов как небесных отображений людей см.: A. De Conick, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (SVC, 33; Leiden: Brill, 1996) 148–157.

[74] Представление об ангелах Присутствия как о небесных двойниках человеческих существ может быть найдено не только в иудейской традиции. Исследование Эйприл де Коник указывает на несколько важных мест в христианских текстах, в которых ангелы Присутствия или Божественного Лица выступают как небесные отображения людей. См.: De Conick, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas,* 153-54. Одно из преданий подобного рода нашло, очевидно, свое отражение в Евангелии от Матфея (18:10): "Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного."

[75] О роли Еноха как "Владыки Присутствия" во Второй книге Еноха см.: A. Orlov, "Titles of Enoch-Metatron in *2 Enoch*," *JSP* 18 (1998) 74–75.

[76] "И зглядах вся самъ: и бых, яко единъ от славных, и не бяше различиа взорнаго." Навтанович, "Книга Еноха," 3.214.

Таким образом показывается также, что земной облик Еноха радикальным образом изменен, и что тайнозритель теперь приобрел новый лик, который является отражением или своего рода зеркалом Лица Господа.[77] Мотив запечатления образа мистика на Престоле Славы может также служить метафорой, указывающей на сходство лица адепта и Лица Славы. Несомненно, что одной из характерных черт обоих "ликов" является их светоносность.

Повествование Второй книги Еноха свидетельствует о том, что лицо Еноха обрело такую же светоносную природу, как и Лицо Господа. В 37-й главе говорится о том, что Господь повелел одному из Своих ангелов охладить лицо Еноха перед его возвращением на землю. Тогда ангел, "выглядевший хладным," остудил лицо Еноха своими ледяными руками. После этого Господь поведал Еноху, что если бы его лицо не было таким образом остужено, ни один человек не смог бы взглянуть на него. Умаление жара лица Еноха показывает, что его преображение во Владыку Божьего Присутствия или Лица (שר הפנים), произошедшее пред Ликом Славы, предполагало метаморфозу лица самого тайнозрителя в огненный лик, подобный сиянию Славы Господней. Подробное описание такого рода преображения дано еще в одном тексте о Енохе, раввинистическом произведении, известном нам как *Книга Чертогов* (*Сефер Хейкалот*), где повествуется о превращении Еноха в огненное не-

[77] Провидец, таким образом, становится отражением или даже "представителем" Лица/*Кавод*, своего рода Его "наместником." Кристофер Моррей-Джоунс отмечает, что "имеются доказательства существования древних преданий о восхождении на небо исключительного праведника, который, сподобившись видения Божьего *Кавода* на *Меркаве*, преображается в ангелоподобное существо и воцаряется как небесный наместник, становящийся таким образом идентичным с Имя-носным ангелом, который или ассоциируется с *Кcauseдом*, или является им самим, действующим как посредствующая сила в небесах." C.R.A. Morray-Jones, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition," *JJS* 43 (1992) 10–11.

бесное существо — высшего ангела Метатрона, Владыку Божьего Присутствия:

> Р. Ишмаэль сказал: Ангел Метатрон, Владыка Божьего Присутствия, слава вышних небес, сказал мне: Когда Святой — да будет Благословен Он! — взял меня служить Престолу Славы, колесам Божественной Колесницы и всякой потребности Шехины, мгновенно плоть моя обратилась в пламя, мышцы мои — в огонь пламенеющий, кости мои — в можжевеловые угли, ресницы мои — во вспышки света, глаза мои — в факелы огненные, волосы мои — в жгучие языки пламенные, все члены мои — в крылья из полыхающего огня, и все существо тела моего — в огонь палящий.[78]

Возможно, что под указанием на то, что небесное отображение Иакова наблюдалось как его облик, запечатленный на Престоле Славы, подразумевалось, что Иаков стал одним из служителей Божьего Лица. Намек на то, что это так, содержится в библейском рассказе, где о Иакове говорится, что он видел Бога лицом к лицу.[79] Более того, в некоторых преданиях о Иакове он прямо описывается (подобно Еноху/Метатрону) как Владыка или Служитель Божьего Лица. Нам известно об этом его титуле из 8-го раздела "Молитвы Иосифа,"[80] где сам Иаков-Израиль открывает свое звание как Владыка[81] Божьего Присутствия/Лица (שר הפנים),[82] заявляя, что он — "первый служитель пред Лицом Божиим."

---

[78] *3 Ен.* 15:1. Alexander, "3 Enoch," 1.267.

[79] Быт. 32:30 "... ибо я видел Бога лицом к лицу (פנים אל־פנים)."

[80] Предание о Иакове как Владыке Присутствия, по-видимому, нашло свое отражение также в *Таргуме Онкелоса* на Быт. 32:29: "Затем он сказал: 'Отныне ты будешь именоваться не именем Иаков, но Израиль; ибо ты — владыка пред Господом и среди людей, поэтому ты взял верх.'" *The Targum Onqelos to Genesis* (tr. B. Grossfeld; The Aramaic Bible, 6; Wilmington: Michael Glazier, 1988) 116.

[81] Геза Вермеш замечает, что *Таргум Неофити* выводит этимологию имени "Израиль" из שרר ("править, владычествовать"). G. Vermes, "The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies," *JJS* 26 (1975) 13.

[82] C.A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*

Не случайно также, что посвящение Иакова в ангелоподобное существо предполагает участие в этой инициации другого служителя Лица, ангела Сариила, чье второе имя, “Фануил,”[83] служит указанием на близость к Лицу Бога. Как было показано выше, эта схема посвящения наблюдается уже в преданиях о Енохе, где Сариил/Уриил/Фануил (вместе с другим ангелом Божьего Присутствия, Михаилом)[84] принимают активное участие в посвящении другого известного служителя Божьего Лица — Еноха/Метатрона.

При идентификации Иакова как Владыки Божьего Лица отсутствует, однако, одна важная деталь, которая образует характерную особенность описаний тайнозрителей, посвященных в это служение, а именно светозарное преображение лица или тела посвящаемого. *Лествица Иакова* и *Молитва Иосифа*, также как и библейский рассказ о видении Иакова, ничего не говорят относительно преображения тела Иакова или его лица. Предание такого рода, однако, находится в еще одной истории связанной с именем Иакова.[85] В этом повествовании глаза Иакова,

(AGAJU, 42; Leiden, New York, Köln: Brill, 1998) 141–142.

[83] Тот факт, что Сариил/Уриил/Фануил известен под несколькими именами, возможно, указывает на то, что этот ангел служит также небесным отображением подобно другим служителям Лица, таким, например, как Иаков-Израиль, Енох-Метатрон и, возможно, Мелхиседек-Михаил. Об отождествлении Михаила с Мелхиседеком см.: J.R. Davila, “Melchizedek, Michael, and War in Heaven,” *SBLSP* 35 (1996) 259-72; D.D. Hannah, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity* (WUNT, 2.109; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1999) 70–74.

[84] Саул Олиен ссылается на высказывание Раши, отождествляющее “ангела Лица” Ис. 63:9 с Михаилом, Владыкой Присутствия: S. Olyan, *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism* (TSAJ, 36; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1993) 108.

[85] Начало второй части апокрифического памятника *Иосиф и Асенеф* рассказывает о посещении Иосифом и Асенеф Иакова. В 7-8 стихах 22-й главы говорится, что когда Асенеф увидела Иакова, она “была изумлена его красотой ... его глаза сверкали и отбрасывали свет, его мышцы и плечи, и руки были подобны ангельским, и его бедра и икры, и ступни были как у гиганта. И Иаков был словно человек,

подобно глазам преобразившегося Метатрона, описаны как излучающие блистание света.

Заключительные наблюдения

В заключение следует задаться одним важным вопросом: почему в иудейских апокрифических преданиях тайновидцы, преображаемые в небесные существа, могут быть представлены и как служители Лица и как Само Лицо? Так, например, в мистических преданиях *Меркавы* Метатрон определяется как Лицо Бога.[86] Архангел Уриил/Сариил, фигурирующий также под именем Фануила ("Лицо Бога") тоже может служить примером такого рода. Подобная неопределенность, характерная для теофанических повествований, также наблюдается и в славянской *Лествице Иакова*, где огненное Лицо может быть воспринято и как Слава Бога, Его *Кавод*, и как пребывающий на Престоле наместник Господа, отождествляемый с Лицом Господним (например, сидящий на Престоле Иаков-Израиль). Трудность четкого различения между этими двумя светоносными небесными силами может быть проиллюстрирована одним поздним преданием о Енохе, зафиксированным в 16-й главе *Сефер*

состязающийся с Богом. И Асенеф увидела его и была изумлена, и пала пред ним лицом до земли." C. Burchard, "Joseph and Aseneth," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 2.238.

86 Об отождествлении Метатрона с Лицом см.: A. De Conick, "Heavenly Temple Traditions and Valentinian Worship: A Case for First Century Christology in the Second Century," *The Jewish Roots of Christological Monotheism* (eds. C.C. Newman, J.R. Davila, G.S. Lewis; JSJ, 63; Brill: Leiden, 1999) 329; D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot* (TSAJ, 16; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988) 424–425. Моррей-Джоунс отмечает, что в текстах *Меркавы* Метатрон "в некотором смысле воплощает *Кавод*." См. C.R.A. Morray-Jones, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition," *JJS* 43 (1992) 9.

Хейхалот, которое описывает интронизацию вознесенного патриарха у дверей седьмого небесного дворца. Из этого рассказа мы узнаем, что когда некий печально известный провидец увидел Еноха-Метатрона сидящим в небесах, где, согласно раввинистической традиции, сидение запрещено всем кроме Бога, он принял его за еще одну Божественную Славу, пребывающую на Престоле. Затем, как сообщается в этом рассказе, тайнозритель отверз свои уста и произнес роковую фразу: “Воистину, два Владычества[87] существуют на небесах!”[88]

Помимо прочего, эта загадочная история может служить:

1. Дополнительным свидетельством в пользу того, что небесный двойник действительно отражает Лицо Славы.

2. Поучительным подтверждением о неуловимой природе небесных лиц.

3. Предостережением против попыток однозначно объяснить, что именно эти лица могут собой представлять.



[87] О “двух владычествах на небесах” см: A. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA, 25; Leiden: Brill, 1977).

[88] Alexander, “3 Enoch,” 1.268.

Откровение Авраама

Традиции Имени Божьего в *Откровении Авраама**

Введение

Значительная часть *Откровения Авраама*, раннего иудейского письменного памятника, сохранившегося только в славянском переводе, посвящена описанию небесного путешествия ветхозаветного патриарха. В подробном рассказе об этом путешествии, сообщающем о посвящении Авраама в небесные тайны, важная деталь, часто встречающаяся в других апокалиптических текстах, отсутствует. Авторы *Откровения Авраама*, по всей видимости, намеренно воздерживались от антропоморфных черт в описании Божества, появлением которых часто отмечены моменты высшего откровения в ранних иудейских апокалиптических преданиях. Это нежелание поддерживать предания, говорящие о Божьем Образе, выглядит достаточно необычно, если иметь в виду, что другие черты данного псевдоэпиграфического текста содержат явные отсылки к мотивам и темам традиции Божественной Колесницы — *Меркавы*, основанной на первой главе Книги пророка Иезекииля. Некоторыми известными исследователями раннего иудейского мистицизма уже отмечалось, что *Откровение Авраама*, возможно, представляет собой один из наиболее ранних образцов текстов традиции *Меркавы*, того течения

---

* Перевод с английского языка выполнен Николаем Селезневым по следующей публикации: A. Orlov, “Praxis of the Voice: The Divine Name Traditions in the *Apocalypse of Abraham*,” *Journal of Biblical Literature* 127.1 (2008) 53–70.

иудейской мистики, в котором представления об Образе Божьем приобретают, очевидно, наиболее явное выражение.[1] И тем не менее, несмотря на наличие в описании небесных реалий многих указанных аллюзий, авторы *Откровения Авраама* демонстрируют последовательное нерасположение к поддержанию одного из ключевых символов в традиции Божественной Колесницы — антропоморфного описания Божьей Славы. Подобная тенденция авторов славянского апокалипсиса выглядит довольно озадачивающе при наличии в том же тексте некоторых особенностей образности ангельского мира, сближающих *Откровение Авраама* с первой главой книги Иезекииля, повествованием которое является формообразующим преданием в традиции *Меркавы,* где представление об антропоморфном Образе Бога пронизывает весь нарратив.[2]

---

[1] Об иудейских традициях, представленных в *Откровении Авраама*, см.: G.H. Box and J.I. Landsman, *The Apocalypse of Abraham* (Translations of Early Documents; London: SPCK, 1918) xxix–xxx; M. Dean-Otting, *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (Judentum und Umwelt 8; Frankfurt am Main: Lang, 1984) 251–53; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGAJU 14; Leiden: Brill, 1980) 55–56; D. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ 16; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988) 103ff.; A. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (TCS 3; Atlanta: Scholars, 2004) 83ff.; B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes* (Semitica 31; Paris: Librairie Adrien-Maisonneuve, 1981) 28–33; C. Rowland, *The Open Heaven*: *A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (New York: Crossroad, 1982) 86ff; R. Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Édition critique du texte, introduction, traduction et commentaire* (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: Źródła i monografie 129; Lublin: Société des lettres et des sciences de l'Université catholique de Lublin, 1987) 76–83; M.E. Stone "Apocalyptic Literature," in *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (ed. M. E. Stone; CRINT 2/2; Assen: Van Gorcum, 1984) 383–441; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1961) 52, 57–61, 72; idem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary, 1965) 23–24; idem, *Kabbalah* (New York: Quadrangle, 1974) 18.

[2] Рышард Рубинкевич в своей монографии дает полезный обзор

Ранее уже отмечалось, что рассказ о видении Божьего Престола, приведенный в *Откровении Авраама*, основывается на откровении пророка Иезекииля и является прямым продолжением традиции *Меркавы*.[3] В то же время, однако, исследователи замечали, что славянский псевдоэпиграф представляет собой попытку отойти от откровенного антропоморфизма пророческой книги. Так, Кристофер Роуленд, к примеру, отмечает очевидный отход от антропоморфности в описании Божьего Престола в 18-й главе[4] *Откровения Авраама*.[5] Наряду со многими отсылками к 1-й главе Книги пророка Иезекииля в изображении характерных деталей Престола Славы, присутствующих в 18-й и 19-й главах *Откровения Авраама*, Роуленд отмечает радикальный "парадигматический сдвиг" в описании Божества в том же тексте. Налицо, — говорит он, — "осознанное стремление ... исключить всякие указания на челове-

---

использования Иезекиилевых традиций в *Откровении Авраама*. Он отмечает, что "среди пророческих книг, книга Иезекииля занимает для нашего автора такое же место, как книга Бытия в Пятикнижии. Рассказ о видении Божьего Престола (*Отк. Авр.* 18) вдохновлен 1-й и 10-й главами книги Иезекииля. Авраам видит четырех "Живущих" (*Отк. Авр.* 18:5–11), которые также представлены в тех же главах: Иез. 1 и 10. Он также видит огненные "Колеса," исполненные глаз (*Отк. Авр.* 18:3), Престол (*Отк. Авр.* 18:3; Иез. 1:26), Колесницу (*Отк. Авр.* 18:12 и Иез. 10:6); он слышит глас Божий (*Отк. Авр.* 19:1 и Иез. 1:28). Когда поднимается огненное облако, он также слышит "гласъ моря въ възмущении его" (*Отк. Авр.* 18:1; Иез. 1:24). Нет никаких сомнений, что тексты 1 и 10 глав книги Иезекиился служили для автора *Откровения Авраама* источником вдохновения." Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave,* 87.

3 J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 228–229. Джон Коллинз также отмечает, что видение Авраама "находится в традиции 14-й главы Первой книги Еноха, передавая чувство переживаемого тайнозрителем страха и трепета." Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 229.

4 Здесь и далее я следую делению на главы и стихи данному в английском переводе Александра Кулика. См. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha,* 9–35.

5 Rowland, *The Open Heaven*, 86.

ческий образ, фигурирующий в первой главе книги Иезекииля."[6] По заключению Роуленда, таким образом "наблюдается влияние определенного направления в традиции апокалиптической мысли, уклоняющегося от непосредственного описания Божества..."[7]

Подобные наблюдения относительно антиантропоморфных тенденций в славянском апокалипсисе весьма итригующи и заслуживают дальнейшего изучения. Даже беглый взгляд на данный текст позволяет увидеть что, несмотря на присутствие традиционной визуальной образности, его авторы стремились избегать антропоморфных описаний Божества и некоторых других небесных существ.[8] Эта тенденция ведет к появлению новой апокалиптической символики, которая сочетает в себе традиционные и новаторские моменты. Предлагаемая статья посвящена исследованию этих новых концептуальных направлений, представленных в *Откровении Авраама*, в стремлении понять их место в общем контексте антиантропоморфных тенденций, характерных для данного славянского псевдоэпиграфа.

Библейские корни традиции Имени

Откровение Авраама — иудейский памятник, написаный предположительно в первые века нашей эры в Палестине.[9] Он может быть разделен на две

6 Rowland, *The Open Heaven*, 87.

7 Rowland, *The Open Heaven*, 87.

8 Следует отметить, что антиантропоморфное истолкование видения Иезекииля обнаруживается также в таргумах. См. подробное рассмотрение уклонения от антропоморфизмов в таргуме на Иез. 1 в: Halperin, *The Faces of the Chariot*, 120ff.

9 О датировке и происхождении *Откровения Авраама* см.: Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham,* xv–xix; Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham,* 34–35; R. Rubinkiewicz, "Apocalypse of

части.[10] Первая часть этого произведения, включающая

Abraham," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.681–705 at 683; idem, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave,* 70–73; А. Кулик, "К датировке 'Откровения Авраама,'" *In Memoriam: Памяти Я. С. Лурье* (под ред. Н. М. Ботвинник и Э. И. Ванеевой; С.-Петербург, 1997) 189–195; Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha,* 2–3.

[10] Об опубликованных славянских рукописях и фрагментах *Откровения Авраама* см.: I. Франко, "Книга о Аврааме праотци и патриарси," *Апокріфи і легенди з українських рукописів* (Monumenta Linguae Necnon Litterarum Ukraino-Russicarum [Ruthenicarum] 1–5; 5 vols.; Львов: Шевченка, 1896–1910) 1.80–86; А.И. Яцимирский, "Откровение Авраама," *Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности* (*Списки памятников*) *Выпуск 1. Апокрифы ветхозаветные* (Петроград: Отделение русского языка и словесности Российской академии наук, 1921) 99–100; П. П. Новицкий, *Откровение Авраама* (Общество любителей древней письменности 99.2; С.-Петербург: Марков, 1891); И.Я. Порфирьев, "Откровение Авраама," *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям соловецкой библиотеки* (Сборник отделения русского языка и словесности Императорской академии наук 17.1; С.-Петербург: Типография Императорской академии наук, 1877) 111–130; Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham,* 36–105; А.Н. Пыпин, *Ложные и отреченные книги славянской и русской старины, Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко Том 3* (С.-Петербург: Тип. Кулеша, 1862) 24–36; Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave,* 98–256; И.И. Срезневский, "Книги Откровения Авраама," *Известия Императорской академии наук по отделению русского языка и словесности. Том 10* (С.-Петербург: Тип. Императорской академии наук, 1861–1863); Н.С. Тихонравов, *Памятники отреченной русской литературы* (2 тома; С.-Петербург/Москва: Общественная польза, 1863) 1.32–77. См. тж. переводы *Откровения Авраама*: N. Bonwetsch, *Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der vierzig Märtyrer* (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, Bd.1, Heft 1; Leipzig: Deichert, 1897); Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, 35–87; M. Enrietti and P. Sacchi, "Apocalisse di Abramo," *Apocrifi dell'Antico Testamento* (5 vols.; ed. Paolo Sacchi, et al.; Torino/Brescia: Unione tipografico-editrice torinese, 1981–1997) 3.61–110; Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha,* 9–35; A. Pennington, "Apocalypse of Abraham," *The Apocryphal Old Testament* (ed. H.F.D. Sparks; Oxford: Clarendon, 1984) 363–491; Д. Петканова, "Откровение на Авраам," *Старобългарска Есхатология. Антология* (под ред. Д. Петканова и А. Милтенова; Slavia Orthodoxa; София: Slavica, 1993) 17–30; Belkis Philonenko-Sayar and Marc Philonenko, "Die Apokalypse Abrahams," *Jüdische Schriften aus hellenistich-römischer Zeit 5.5.* (Gütersloh: Mohn, 1982) 413–460; P. Rießler, "Apokalypse des

первые восемь глав, представляет собой агадическое повествование, в котором Авраам отвергает религиозную практику своего отца, Фарры. Вторую, апокалиптическую, часть образуют остальные главы этого произведения (9-32). В них описывается вознесение патриарха на небеса и посвящение Авраама в небесные и эсхатологические тайны его ангелом-толкователем — Иаоилом.

Первые восемь глав псевдоэпиграфа имеют форму разработанного мидраша и повествуют о ранних годах Авраама, который предстает здесь как невольный помощник своего отца Фарры, приверженного идолопоклонничеству. Концептуальные позиции, обозначенные в этой части, особенно в описаниях фигур различных идолов, очевидно, играют важную роль в прослеживаемом в тексте общем неприятии антропоморфных представлений Божества. Похоже, что более широкий контекст внебиблейских преданий о жизни Авраама и его противоборстве идолопоклонничеству своего отца, Фарры, используется авторами текста для выражения их собственных позиций, отвергающих возможность того, что Бог может иметь человекообразное Тело.[11] В описаниях идола Бар-Эшата (“Сына огня”)[12] и некоторых других человекоподобных фигур, чьи черты живо напоминают об известных антропоморфных образах, используемых при описании Божества у Иезекииля и в других библей-

---

Abraham,” *Altjüdisches Schriftum außerhalb der Bibel* (Freiburg: F.H. Kerle, 1928) 13–39; 1267–69; R. Rubinkiewicz, “The Apocalypse of Abraham,” *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1.681–705; idem, “Apocalypsa Abrahama,” *Apokryfy Starego Testamentu* (ed. R. Rubinkiewicz; Warszawa: Oficyna Wydawnicza “Vocatio,” 1999) 460–481.

11 Контекст этого предания о ранней жизни Авраама и его борьбе с идолопоклонничеством формируется и поддерживается *Книгой Юбилеев*, сочинениями Иосифа Флавия, Филона Александрийского и поздними раввинистическими произведениями (*Берешит Рабба* 38:13, *Танна дебе Элийаху* 2:25, *Седер Элийаху Рабба* 33). См. тж.: Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham,* 88–94; Rubinkiewicz, *L’Apocalypse d’Abraham en vieux slave,* 43–49.

12 О Бар-Эшате и значении этого имени см.: Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 63.

ских текстах и псевдоэпиграфах, нетрудно распознать тонкую полемику с традицией Божественного Тела. Ранее мне уже доводилось излагать свое осмысление природы и масштаба антиантропоморфных представлений в первой части *Откровения Авраама*.[13] Настоящая статья задумана как продолжение исследования такого рода тенденций в *Откровении Авраама* и рассмотрение полемических положений второй, апокалиптической, части этого псевдоэпиграфа. Вторая часть славянского псевдоэпиграфа имеет форму рассказа о видении тайнозрителя и сообщает о небесных и эсхатологических откровениях, открытых Аврааму после его отречения от идолопоклонничества.

Одна из важных черт этой части текста — открытое авторское неприятие антропоморфизмов, что выражается в своеобразном описании Божества и ангельского сонма в главах 8–19. Хотя апокалиптическая образность, присутствующая в этой части псевдоэпиграфа, по всей видимости является производной от парадигмы Боговидения, характерной для ранней традиции *Меркавы*, подобно той, которую можно увидеть в 1-й главе Книги пророка Иезекииля, 14-й главе Первой книги Еноха[14] и *Эксагоге* Иезекииля Трагика, авторы славянского текста последовательно демонстрируют свое стремление преобразовать эту традиционную теофаническую образность, приведя ее в соответствие с антиантропоморфными образцами, в которых Божественное Присутствие подчеркнуто выражается через описание Божьего Голоса.[15] В своем

---

13 A.A. Orlov, "'The Gods of My Father Terah': Abraham the Iconoclast and the Polemics with the Divine Body Traditions in the *Apocalypse of Abraham*," J*ournal for the Study of the Pseudepigrapha* 18.1 (2008) 33–53.

14 Джордж Никельбург отмечает, что "вознесение Авраама и видение Престола находятся в традиции, простирающейся от 12–16-й глав Первой книги Еноха до текстов средневековых мистиков." G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction* (2nd ed.; Minneapolis: Fortress, 2005) 288.

15 Об ипостасности Голоса Божьего см.: J.H. Charlesworth, "The Jewish

сравнительном анализе видений из книги Иезекииля и из *Откровения Авраама* Кристофер Роуленд отмечает, что, сохраняя в целом ангелологию, характерную для первой главы книги Иезекииля, авторы славянского апокалипсиса тщательно избегают антропоморфного описания Славы — *Кавод*, заменяя его указаниями на Голос Божий.

Указанные антиантропоморфные тенденции могут быть отмечены уже в начале апокалиптической части этого произведения. Самое первое явление Божества тайнозрителю, о котором сообщается в восьмой главе, совершается в виде откровения Голоса Божьего, описываемого сходящим с небес в потоке огня.[16] Это своеобразное самопроявление Божества как Голоса, исходящего из огненного потока, будет в дальнейшем встречаться постоянно, и будет использоваться при описании богоявления в тексте настоящего апокалипсиса много раз, включая описание высшего откровения Аврааму, данного ему на седьмом небе. Там в описании окружения Престола, которое напоминает об ангелологии Иезекииля,

---

Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice," *Scottish Journal of Theology* 39 (1986) 19–41.

[16] Исследователями уже отмечалось, что видение патриарха, рассказ о котором содержится во второй части славянского апокалипсиса, вызывает в памяти не только 1-ю главу Книги пророка Иезекииля, но также рассказ о видении, приведенный в 15-й главе Книги Бытия, "с аллюзией на Быт. 22, поскольку жертвоприношение совершается на высокой горе." Collins, *Apocalyptic Imagination*, 226). Джордж Генри Бокс замечает, что "апокалиптическая часть данной книги основана на [библейском] повествовании о жертвоприношении Авраама и трансе, описанном в Быт. 15." Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, xxiv. Интересно, что в Книге Бытия, как и в славянском апокалипсисе Аврааму говорится, чтобы он приготовил жертвоприношение, и предметы жертвоприношения сходны. Однако, теофаническая традиция Божьего Голоса не играет значимой роли в Быт. 15. Хотя там и упоминается о слове Бога, обращенном к Аврааму, там ничего не говорится о голосе из среды огня — стандартной для *Откровения Авраама* теофанической формуле. Однако следует упомянуть, что в конце рассказа Книги Бытия о видении Авраама огненный феномен все же фигурирует: дым, словно из печи и языки пламени.

подвижнику веры открывается не человекоподобный образ Бога, а не имеющий облика Глас Божий.

Отмеченная тенденция подмены антропоморфного описания Божества указанием на явление Его Голоса или Имени — конечно, не новшество, введенное авторами *Откровения Авраама*, а образец древней традиции Боговосприятия, корни которой могут быть найдены уже в библейских текстах.

В ветхозаветной части Библии можно проследить непростое противостояние между антропоморфными представлениями о Боге и неприятием таких представлений. Исследователи утверждают, что антропоморфная образность библейских текстов получила свое формативное выражение в идеологии израильского священства, представленной в так называемом “священническом источнике.” Моше Вайнфелд указывает, что в контексте учения о богослужении, изложенного в священническом источнике, о Боге говорится “в высшей степени осязательных уподоблениях образам тела.”[17] В традициях, связанных со священническим источником, Бог понимается как сотворивший человека по Своему образу и подобию (Быт. 1:27) и потому часто представляемый как обладающий человекоподобными формами.[18] Исследования на эту тему показывают, что антропоморфизм авторов священнической традиции тесно связан с представлением о Божьем пребывании в определенном географическом месте на земле — Бог обладает человекоподобными формами и потому нуждается в жилище или обители.[19] Моше Вайнфелд утверждает, что антропоморфная образность не была изобретением священнической традиции, но происходила из ранних, унаследованных еще до Вавилонского пленения, месопотамских представлений о священном и о Божественных

---

[17] M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972) 191.

[18] L. Köhler, “Die Grundstelle der Imago-Dei Lehre, Genesis i, 26,” *ThZ* 4 (1948) 16ff; Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 199.

[19] Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 191.

явлениях в конкретных образах.[20] Исследователи отмечают, что священническое понимание “телесности” Божества находит наиболее явное выражение в учении о Славе Господней (כבוד יהוה).[21] Это учение всегда выражалось в священнической традиции посредством символов, укорененных в мифологической телесной образности.[22] Одно из таких парадигмообразующих описаний Божьей Славы (*Кавод*) представлено в первой главе Книги пророка Иезекииля, которая может рассматриваться как своего рода манифест священнической идеологии телесной теофанической образности. *Кавод* представлен там как пребывающая на Престоле человеческая фигура, объятая пламенем.[23]

Но Ветхий Завет содержит не только свидетельства заметного влияния антропоморфных воззрений; в нем представлены и полемические нарративы, противостоящие телесной образности в представлениях о Божестве. Исследователями уже давно было замечено критическое противостояние книги Второзакония и связанной с ней традицией ранним антропоморфным описаниям. Второзаконническая школа обычно воспринимается как традиция противоборства с антропоморфизмами и использованием телесной образности по отношению к Божеству; эта критическая традиция была позже поддержана Книгой пророка Иеремии и автором второй части Книги пророка Исайи (так называемым Второ-Исайей).[24] Стремясь вытеснить древнее антропоморфическое учение, книга Второзакония и второзаконническая школа предложили вместо этого богословие Божьего Имени, не содержащее телесной образности, что предполагающее понимание обиталища Бога как указание на особое место

---

20 Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 199.

21 Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 200–201.

22 Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 201.

23 Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 201.

24 Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 198.

пребывания Его Имени.[25] Герхард фон Рад замечает, что формула “чтобы [там] пребывало Имя Его” (לשכן שמו) отстаивает новое понимание Божества, которое по сути отвергает распространенное древнее верование, что Бог в самом деле пребывает внутри святилища.[26] Примечательно, что второзаконническое учение об Имени (*Шем*) не отрицает полностью терминологию, присущую представлениям о Божьей Славе (*Кавод*),[27] но оно явно лишает ее всякого намека на телесность. Вайнфелд отмечает, что “понятие כבוד [*Кавод*], встречающееся во Второзаконии, подразумевает не сущность и субстанциальность Бога, как это было в ранних источниках, но Его блистание и величие,” обозначая, таким образом, “абстрактные, а не конкретно-телесные качества.”[28]

Так, один из ранних примеров полемики между представлениями о телесности Божественной Формы (*Кавод*), которые зачастую также предстают в виде повествований о явлении Божественного Лица (*Паним*), и представлениями богословия Божественного Имени (*Шем*), может быть найден в 33-й главе библейской книги Исход, в которой сообщается, что в ответ на просьбу Моисея[29]

---

[25] По наблюдению Триггве Меттингера концепция Бога в богословии Имени “... поразительно абстрактна ... Сам Он больше не присутствует в Храме, но лишь на небесах. Он, однако, представлен в Храме Своим Именем ...” T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 18; Lund: Wallin & Dalholm, 1982) 124. См. также: Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 193.

[26] Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 193.

[27] Эта тенденция полемически перетолковывать образности конкурирующей парадигмы наблюдается также и в традиции *Кавод*, которая, в свою очередь, использует символизм Божьего Голоса и другие аспекты течения *Шем*.

[28] Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 206.

[29] О Моисее в преданиях см.: E. L. Allen, “Jesus and Moses in the New Testament,” *ExpTimes* 67 (1955–56) 104–6; R. Bloch, “Moïse dans la tradition rabbinique,” in: *Moïse, l’homme de l’alliance* (ed. H. Cazelles; Tounai, New York: Desclée, 1955) 93–167; C. Chavasse, “Jesus: Christ and Moses,” *Theol* 54 (1951) 244–50;G. W. Coats, *Moses: Heroic Man, Man of God* (JSOTSup, 57; Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988); M.R. D’Angelo,

увидеть богоявление Славы (*Кавод*) Господь возвещает ему *устное* откровение: пророку дается обетование о провозглашении ему Божьего Имени:

> [Моисей] сказал: покажи мне славу Твою (כבדך). И сказал [Господь Моисею]: Я проведу пред тобою всю благость Мою и провозглашу Имя (וקראתי בשם) Господне пред тобою... И потом сказал Он: лица Моего (פני) не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых.

Moses in the Letter to the Hebrews (SBLDS, 42; Missoula, MT: Scholars, 1979); C. Fletcher-Louis, *Luke-Acts*; *idem*, "4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christianity," *DSD* 3 (1996) 236–252; idem, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 42; Leiden: Brill, 2002) 136ff; J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT, 36; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1985) 90–94; E. Grässer, "Mose und Jesus: Zur Auslegung von Hebr 3:1–6," *ZNW* 75 (1984) 2–23; D. M. Hay, "Moses through New Testament Spectacles," *Int* 44 (1990) 240–252; S. J. Hafemann, "Moses in the Apocrypha and Pseudepigrapha: A Survey," *JSP* 7 (1990) 79–104; C.R. Holladay, "The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian," *SBLSP* (1976) 447–52; P. W. van der Horst, "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist," *JJS* 34 (1983) 21–29; *idem*, "Some Notes on the Exagoge of Ezekiel," *Mnemosyne* 37 (1984) 364–5; L. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress Press, 1988) 58ff; H. Jacobsen, *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); P. R. Jones, "The Figure of Moses as a Heuristic Device for Understanding the Pastoral Intent of Hebrews," *RevExp* 76 (1979) 95–107; K. Kuiper, "Le poète juif Ezéchiel," *Revue des études juives* 46 (1903) 174ff; W.A. Meeks, "Moses as God and King," in: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (ed. J. Neusner; Studies in the History of Religions; Supplements to Numen, 14; Leiden: Brill, 1968) 354–371; *idem*, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (SNT, 14; Leiden: Brill, 1967); A. Orlov, "Ex 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition," *SBLSP* 39 (2000) 130–147; A. Schalit, *Untersuchungen zur Assumptio Mosis* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums, 17; Leiden: Brill, 1989); J. P. Schultz, "Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law," *JQR* 61 (1970–71) 282–307; J. Tromp, *The Assumption of Moses: A Critical Edition with Commentary* (SVTP, 10; Leiden: Brill, 1993); R. Van De Water, "Moses' Exaltation: Pre–Christian?" *JSP* 21 (2000) 59–69.

В данном рассказе можно видеть подчеркнутое противопоставление визуального и устного типов откровения, указание на то, что встреча с Богом возможна не только через Его явление в видении, но и через Его откровение в произнесении. Один из типов откровения часто заменяет собой другой — идея, намек на которую уже содержится в 33-й главе Исхода, и которая более отчетливо выражена в 4-й главе Второзакония: “Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа (תמונה) в тот день, когда говорил к вам Господь на [горе] Хориве из среды огня.” В этом отрывке из книги Второзакония исследователи видят “парадигматический сдвиг” — перенос модуса откровения из визуального плана в слуховой.[30] В этом новом, *Бого-возвещаемом*, в противоположность к *Бого-являемому*, понимании даже откровение Бога Моисею на горе Синай (Исх. 19) — явление, находящееся в центре антропоморфической парадигмы, — оказывается истолкованным в терминах рассказа об устном откровении. Втор. 4:36 описывает богоявление на Синае как слышание Божьего Голоса: “С неба дал Он слышать тебе глас Свой, дабы научить тебя, и на земле показал тебе великий огнь Свой, и ты слышал слова Его из среды огня.” Откровение, таким образом, описывается не как совершившееся в виде дарования начертанных Богом скрижалей, что подразумевало бы Его телесность, но “заповеди были услышаны, возвещаемые из среды огня ... ниспосланного Богом с небес.”[31] Такой характер Божьего откровения, проявляющийся как исходящий из огня, и не имеющий облика, Голос, устраняет всякую необходимость в представлениях о предстающей в видимых образах антропоморфной Славы Божьей.

Описание Божиих проявлений и присутствия как голоса, исходящего из огня, становится, таким образом, одной из характерных черт богословия Имени.[32] Клас-

[30] Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 207.

[31] Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 207.

[32] Как говорит Меттингер, “неудивительно, что Имя Божье занимает

сический пример такого рода описаний — это рассказ о явлении Бога пророку Илие на горе Хорив в Третьей книге Царств (19:11–13):

> И сказал: выйди и стань на горе пред лицем Господним, и вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра, [и там Господь]. Услышав *сие*, Илия закрыл лице свое милотью своею, и вышел, и стал у входа в пещеру. И был к нему голос и сказал ему: что ты здесь, Илия?

Этот фрагмент живо напоминает описание богоявления в 8-й главе *Откровения Авраама*, где о Боге говорится как о “голосе Всемогущего, сходящем с небес в потоке огня.” И хотя в рассказе из Третьей книги Царств огонь показан не так рельефно, пламенность Божьего Гласа отражена в изображении тайнозрителя, укрывающегося своей накидкой, чтобы защититься от огненной природы Божественного Звука.

Глас Всемогущего: мистика звучания в *Откровении Авраама*

Теперь, храня в памяти вышеприведенные примеры из библейских книг, развивающих представления о Славе и Имени Бога, рассмотрим подробнее, как же в *Откровении Авраама* передается Божье Присутствие.

столь значимое место в богословии, столь энергично подчеркивающим значимость Божьих слов и Его Голоса.” Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth,* 124.

Откровение Божественного Звучания

Теофанические описания Божьего Голоса в *Откровении Авраама* имеют явное сходство с традициями, нашедшими свое отражение в книге Второзакония и тех памятниках, которые находятся под ее влиянием.[33] Уже в восьмой главе, отмечающей переход к апокалиптической части этого произведения и сообщающей об отклике Авраама на Божий призыв во дворе дома Фарры, Божье Присутствие описывается как "голос Всемогущего," исходящий из потока огня.[34] Такое описание Самообнаружения Бога — как явления не имеющего облика "гласа," а не как предстающего взору ангелоподобного или Божественного образа — становится для автора *Откровения* обычным средством выражения проявлений Божества.[35]

Божий Голос постоянно упоминается в повествовании. Так, в 1-ом стихе 9-й главы *Откровения Авраама* голос "Превечного и Всемогущего Бога" повелевает Аврааму принести жертвоприношение, а в 10-й главе тот же голос определяет ангелу Иаоилу быть небесным путеводителем при вознесении патриарха.

Подобно явлениям *Кавод* в зрительной теофанической

---

[33] Идейное родство с памятниками второзаконнической мысли может быть выявлено как в имплицитных, так и в явных связях между видением Авраама и второзаконнической версией рассказа о Синайском откровении Моисею. В этой связи Дейвид Гэлперин отмечает, что автор *Откровения Авраама* "... некоторым образом дает нам понять, что оформляет традицию об опыте Авраама по образцу пережитого Моисеем на Синае. Самым очевидным указанием на это является то, что он связывает опыт Авраама с горой Хорив, с которой Второзаконие связывает Синайское откровение." Halperin, *The Faces of the Chariot*, 109–110. Гэлперин отмечает также аллюзии на другие предания второзаконнической традиции, включая историю пророка Илии.

[34] *Отк. Авр.* 8:1: "И бысть... глас Крѣпкаго падеть с небесѣ въ потоцѣ огньнѣ глаголя зовыи: 'Авраме! Авраме!'" Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 52–54.

[35] См. напр. *Отк. Авр.* 18:2: "И гласъ слышахъ яко възмущения морьска и не престаяше от исполнения огньна." См.: Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 76.

традиции, воспринимаемое на слух Самообнаружение Бога вызывает трепет и поклонение. Явление Божьего Голоса постоянно сопровождается в повествовании указаниями на поклонение Ему таким же образом, как апокалиптические традиции опирающиеся на зрительную образность описывают поклонение перед *Кавод*. Так, при изображении тайнозрителя, переживающего встречу с Божеством, в 1–3-м стихах 10-й главы *Откровения Авраама*, говорится, что дух его был исполнен страха, душа — покинула его, а сам он окаменел ("*быхъ яко камыкъ*") и подобно камню пал на землю ("*и падохъ ниць на земли*").[36]

Потрясение адепта и его падение ниц во время исполняющей трепета встречи с Божеством не являются новшеством; указания на такое же воздействие Богооткровения часто встречается в теофанических повествованиях, начиная с самых ранних: уже в Книге пророка Иезекииля говорится о спонтанном поклонении провидца, совершаемом при приближении Славы Божьей.[37] Существенная разница между этими двумя мистическими традициями, однако, состоит в том, что в *Откровении Авраама* он показан совершающим поклонение не перед Божественным Образом, но перед Божественным Голосом. Благоговение перед Божественным Звучанием показано и в других местах этого произведения, где не только сам Авраам, но и его ангельский спутник Иаоил тоже совершает поклонение такому явлению Божества:

> И ѣще ему глаголющю и се огнь грядыи противу нама окрѣстъ. И гласъ бысть въ огни яко гласъ водъ многъ, яко гласъ моря въ възмущении его. И покляче съ мною ангелъ и поклонися (*Отк. Авр.* 17:1–2).[38]

[36] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 58.

[37] См. тж.: *1 Ен.* 71; *2 Ен.* 22.

[38] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 72.

Воспевающий Превечного

Фигура небесного путеводителя Авраама — Иаоила — занимает чрезвычайно важное место в в богословской вселенной рассматриваемого славянского апокалипсиса. В нем можно увидеть один из его ключевых символов, определяющих понимание самого существа данного псевдоэпиграфа. *Откровение Авраама* показывает его посредствующим в откровении неизреченного Имени Божьего ("*неизрекомаго Имени Моего*").[39] Да и вне такого истолкования, пытающегося описать великое служение, порученное спутнику Авраама, сам факт, что он именуется "Иаоилом," красноречиво свидетельствует об этом ангельском существе как о представителе Божьего Имени. И вовсе не случайно, что в тексте, демонстрирующем свою близкую связь с традицией богословия Имени, происходящего из библейской книги Второзакония, ангел-путеводитель главного действующего лица представлен как Ангел Имени. Исследователями уже была отмечена определяющая роль фигуры Ангела Имени (מלאך יהוה) в концептуальных построениях богословской мысли, укорененной в книге Второзакония и ее окружении, где особенно подчеркивалась значимость Имени. Согласно одной гипотезе, фигура Ангела Господня (или Ангела Божьего Имени), обнаруживающаяся в книге Исход, определяет концептуальный исток богословия Имени. Триггве Меттингер замечает, что "когда богословы второзаконнической традиции отдавали предпочтение понятию Имени, они использовали термин, который уже был связан с идеей Божьего присутствия. В Исх. 23:21 говорится о том, как Бог предупреждал израильтян во время их странствий в пустыне, что им надлежит повиноваться ангелу-[путеводителю] и слушаться его голоса, 'ибо имя Мое в Нем.'"[40]

Иаоил может восприниматься и как являющий Имя Бога и в тоже самое время не являющий его. Это во

39 Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 58.

40 Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth,* 124–125.

многих отношениях парадоксальная фигура: он одновременно указывает на присутствие Бога посредством Тетраграмматона и в то же время препятствует его открытому почитанию.[41] Такая неоднозначность его роли посредника в откровении Божьего Присутствия весьма схожа с той важной ролью, которую Ангел Метатрон играет в традиции *Меркавы*, где он выражает не только Имя Божье, но и самый Облик Божества, или точнее Меру Божественного Тела (*Шиур Кома*).[42] Благодаря тому, что этот великий ангел может восприниматься как представитель Божественного Облика, он сам оказывается в двусмысленном положении. Так, согласно трактату Вавилонского Талмуда *Хагига* (15а), он является своего рода камнем преткновения для печально известного мистика по имени Элиша бен Абуя, принимающего Метатрона за второе божество и таким образом приходящего к еретическому утверждению о наличии "двух властей" (ב׳ רשויות) на небесах. Поэтому, и в том, и в другом случае (талмудическом и псевдоэпиграфическом) проводится различие между Божеством и Его ангелоподобным проявлением. В *Откровении Авраама* Иаоил предостерегает Авраама от поклонения ему, поднимая его с колен. В талмудическом трактате *Хагига* (15а) дистанция между Божеством и Его представителем подчеркивается еще более радикальным способом — великий ангел на виду у ангельских сонмов получает наказание в виде шестидесяти ударов огненными плетьми, чтобы впредь не возникало смешения между Самим Божеством и Его ангелоподобным образом. И все же, несмотря на эти предостережения, границы между Богом и Его ангелоподобным проявлением в виде *Шиур Кома* или Имени остаются не всегда четко обозначенными. Парадоксальная природа представления ангелом Имени Бога, по-видимому, находит свое отражение также и в *Откровении Авраама*, ибо там

---

[41] *Отк. Авр.* 10:5: "И ятъ мя за руку десную и постави мя на ногу моею." Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 58.

[42] О формирующем влиянии преданий связанных с Иаоилом на представления о Метатроне см.: Scholem, *Jewish Gnosticism*, 51.

великий ангел показан возносящим молитву к Богу, в которой неожиданно оказывается присутствующим его собственное имя — “Иаоил.”[43]

Тебе Одеющагося

Идентификация богоявления, как откровения Голоса или Звучания в рассматриваемом превдоэпиграфе, выявляет важность вознесения хвалы как параллельного процесса устного выражения отношения творения к своему Творцу. Авторы данного текста, по-видимому, понимают прославление Бога как особое мистическое делание, которое во многих отношениях является паралелью визуальной мистики в традиции *Кавод*. Исследователями уже было отмечено, что устное *призывание*, важность которого подчеркивается в традиции почитания Имени, следует понимать как делание, целью которого является актуализация Божьего присутствия.[44] Призыванием Божества (или, точнее говоря, Божьего Имени) во время молитвы мистик буквально “приводит” Божество в “существование,”[45] вызывая Его из не-бытия в бытие, таким образом воспроизводя архетипический акт творения, описанный в первой главе Книги Бытия, где Бог Сам приводит в бытие все сущее через призвание Имени.[46]

---

43 *Отк. Авр*. 17:7-13: “И глаголахъ и глаголаше и самъ пѣснь: Прѣвѣчне Крѣпче Святе Элъ, Боже единевластне ... Вѣчныи Крѣпце Святе Саваофе Преславне Элъ Элъ Элъ Элъ Иаоилъ.” Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 72–74.

44 Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth,* 125.

45 Процесс установления ангельского или Божественного присутствия или преображения человеческой природы в ангельскую или Божественную посредством призывания Имени можно видеть на примере “облачения” Моисея Именем Бога во время его пребывания на Синае или на примере “облачения” Божественным Именем Иисуса во время его крещения в Иордане. Более детальное рассмотрение этих аспектов см. в: J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Mediation Concepts and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1985) 76–112.

46 В традиции палестинских таргумов (*Таргум Неофити, Фрагмен-*

Снова и снова ангел Иаоил предстает как твердый приверженец мистического молитвенного делания. *Откровение Авраама* называет его восхваляющим Превечного (12:4). Он выступает как особого рода совершитель хвалы и одновременно наставник в этом устном мистическом делании, передающий учение о нем различным Божиим творениям, как земным, так и небесным. В 10-й главе *Откровения Авраама* он описывается как небесный регент хора "Живущих" — *хаййот*:

> Азъ есмь Иаоилъ сы именованъ от трясущаго сущая съ мною на седмѣи широтѣ на тверди, сила посредиемъ неизъглаголемаго слежаща имене въ мнѣ. Азъ есмь данъ по повелѣнию его смирити хѣровимьскыхъ животенъ другъ на друга претъбы. И учая носящая его пѣснь средѣствомъ чловѣчьскыя нощи седьмаго часа (*Отк. Авр.* 10:8-9).[47]

Такое служение Иаоила также может быть сопоставлено с тем, которое затем будет отведено Метатрону в традиции Чертогов и в иудейских мистических преданиях об Мере Божественного Тела (*Шиур Кома*), где он выступает как небесный руководитель хора,[48] исполняющего литургию "Живущих."[49]

тарный Таргум) повеление יהי, возглашаемое Богом при творении, отождествляется с Тетраграмматоном. Подробнее об этом см. в: Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Mediation Concepts and the Origin of Gnosticism*, 80.

[47] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 58. Подробнее о традиции соперничества *хаййот* в *Отк. Авр.* 10:8–9 и 18:8–10 см. в: K.W. Whitney, Jr. *Two Strange Beasts. A Study of Traditions Concerning Leviathan and Behemoth in Second Temple and Early Rabbinic Judaism* (Ph.D. Diss.; Harvard University, 1992) 94ff.

[48] О роли Метатрона как небесного регента хора *хаййот* см. в: A.A. Orlov, "Celestial Choirmaster: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in 2 Enoch and Merkabah Tradition," в: idem, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* (JSJSup. 114; Leiden: Brill, 2007) 197–221.

[49] "Один Живущий возвысился над серафимами и опустился на скинию отрока, имя которому Метатрон, и возгласил великим голосом, голосом совершенного молчания: 'Престол Славы блистающий.' Внезапно ангелы смолкли. Стражи и святые затихли. В молчании

Роль Иаоила, как лидера прославления, возносимого Богу не ограничено только тем, что совершается в небесах. Так в *Откровении Авраама* он предстает как регент человеческих существ, вводящий мистика из числа людей, в данном случае Авраама, в совершение мистического делания — прославления Божества, которое подано здесь как альтернатива визуальной мистике.

> И рече: Поклонися точью, Авраме, и глаголи пѣснь еиже тя научихъ! ... И рече: Глаголи непрестая! И глаголахъ и глаголаше и самъ пѣснь (*Отк. Авр.* 17:5–7).[50]

Приведенные выше наблюдения относительно связей между визуальным и устным мистическим деланием позволяют отметить как особенно интересное описание Боговосприятия, которое оформлено в *Откровении Авраама* в парадоксальных антитезах видения/не видения: "И егоже *узриши* грядуща прямо нама въ мнозѣ гласѣ святъбы, то есть възлюбивыи тя Прѣвѣчныи. Самого же *не зриши*" (*Отк. Авр.* 16:3).[51]

Эта неоднозначная смесь парадигм визуального и

они вверглись в течение огня. Живущие поникли лицами своими на землю, и сей Отрок, имя которому Метатрон, принес огонь оглушения и вложил его в уши их, чтобы они не могли слышать звука речения Божьего или Его неизглаголанного Имени. Сей Отрок, имя которому Метатрон, затем возгласил семью гласами Его живое, чистое, честное, страшное, святое, возвышенное, сильное, возлюбленное, крепкое, мощное Имя." P. Schäfer et al., *Synopse zur Hekhaloth-Literatur* (TSAJ, 2; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1981) 164. Еще один пассаж из традиции *Хейхалот*, находящийся в *Synopse* §385, также развивает тему особого литургического служения верховного ангела: "...когда Отрок входит в присутствие Престола Славы, Бог объемлет его с блистающим лицом. Все ангелы вместе обращаются к Богу как 'великому, могучему, страшному Богу' и они превозносят Бога трижды в день через посредство Отрока..." Schäfer, et al., *Synopse*, 162–3. Обозначение в *Отк. Авр.* 12:4 Иаоила как Воспевающего Превечного особенно интересно. Это снова напоминает описание Метатрона в вышеприведенном фрагменте как ведущего певца небесного множества, того, кто может возглашать Имя Божье семью гласами.

[50] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 72.

[51] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 70.

устного откровений наблюдается также в других частях данного текста. Так, в повествовании о посте Авраама данной в главе 12-й две мистические традиции представлены одновременно:

> И идоховѣ два сама едина М дьнии и нощии. И хлѣба не яхъ ни воды не пихъ, зане брашно мое бяше зрѣти на ангела сущаго со мною и бесѣда его яже со мною бяше и питие мое (*Отк. Авр.* 12:1–2).[52]

Традиционная в визуальной мистике мысль о том, что провидец питаем созерцанием небесного существа, предстающего обычно в форме Божьей Славы (*Кавод*), мысль, также известная благодаря поздней интерпретации рассказа о Моисее, в которой он показан насыщающимся видением Божественной *Шехины*, имеет здесь свою параллель в виде идеи насыщения адепта слышанием голоса небесного существа, в данном случае ангела Иаоила.[53]

Стоит также отметить, что в *Откровении Авраама* прославление, очевидно, понимается как своего рода одеяние, в которое облекается не имеющее облика Божество. В традиции *Меркавы* этому тоже есть параллель: Образ Божий предстает облеченным в одеяние, *Халук* (חלוק), подразумевающий антропоморфный характер Божьего Облика. В противоположность этим представлениям в *Отк. Авр.* 16:2-4 о Боге говорится как об облеченном в звучание ангельского прославления, что призвано подчеркнуть Его “нетелесное” присутствие:[54]

---

[52] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 62.

[53] Дейвид Гэлперин отмечает сходство между сообщениями о небесной пище Авраама и Моисея: “... Моисей также обнаружил, что Божье Присутствие есть само по себе пища. Поэтому в Исх. 24:11 говорится, что Моисей и бывшие с ним ‘видели Бога, и ели, и пили.’ Это значит, — объясняет один рабби, — что видение Бога было пищей и питием для них, так как Писание также говорит, что видение лица Царя есть жизнь... Мы можем предположить, что автор *Откровения Авраама* хранил в памяти такого рода мидраши, когда он писал, что ‘пищей моей было видеть ангела, бывшего со мною, и речь его была моим питием.’” Halperin, *The Faces of the Chariot*, 111.

[54] Концепция хвалы как одеяния, по-видимому, находится в связи

> И рече [Иаоилъ] ко мнѣ: Пребуди со мною, не боися! И егоже узриши грядуща прямо нама въ мнозѣ гласѣ святъбы, то есть възлюбивыи тя Прѣвѣчныи. Самого же не зриши. Да не ослабѣеть духъ твои зане азъ съ тобою есмь укрѣпляя тя (*Отк. Авр.* 16:2–4).[55]

Значимость ангельского прославления подчеркивается также в 18-й главе, где Престол Божий описан с привлечением образности, заимствованной из 1-й главы Книги пророка Иезекииля. Своеобразие *Откровения Авраама* в данном случае проявляется в очевидном акценте на символизме *устного* делания: в изображении "Живущих Существ" (*хаййот*) и небесных Колес (*офаним*), авторы апокалипсиса подчеркивают, что те воспевают Божество:

> И яко възвысися огнь въспаря на высочее, видѣхъ подъ огньмь престолъ от огня и многоочесныхъ окрстъ и глаголюще пѣснь. И подъ престоломъ животы четыри огньны поюща (*Отк. Авр.* 18:2–3).[56]

Таким образом, вместо указания на традиционную роль *хаййот* как своеобразного ангельского основания Престола (факт физического поддерживания ими антропоморфной Славы Бога может быть найден в первой главе Книги пророка Иезекииля), славянский апокалипсис описывает "Живущих" как воспевающих Божье Присутствие и тем самым акцентирует их новую роль — вознесение устной хвалы.

И не бяше инацѣмъ образомъ силы иноя

Самой поразительной деталью в описании Божьего Престола в 18-й главе, показывающей радикальное расхождение *Откровения Авраама* с теофаническим описанием

с представлением об утверждении Именем, о котором говорилось выше.

55 Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 70.

56 Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 76.

книги Иезекииля, является то, что в высший момент откровения, когда мистику открывается созерцание Божественной Колесницы — которая, кстати, представлена без восседающего на ней — в тексте не дается никакого указания на присутствие антропоморфной Славы Божьей, описываемой в книге Иезекииля (1:26) как דמות כמראה אדם.

Вместо человекоподобного Облика, фигурирующего в видении Иезекииля, здесь адепту открывается все тот же Голос, исходящий из среды огня и сопровождающийся *звучанием* “святьбы” (*кедуши*):

> Единаче ми стоящю и смотрящю и видѣхъ въ слѣдъ животныхъ колесницю колесы огньны. Коеждо коло полно очесъ окрстъ и свыше колесъ бя престолъ егоже видѣхъ. И тъ бяше покрываемъ огньмь и огнь обхожаше окрстъ. И се свѣтъ нескажемъ обьстояше народа огньнаго. И слышахъ гласъ святьбы ихъ яко гласъ мужа единаго. И приде ко мнѣ гласъ от среды огня... (*Отк. Авр.* 18:12—19:1).[57]

Полемика с традициями Божьего Тела далее развивается в 19-й главе *Откровения Авраама*, которую можно охарактеризовать как своего рода кульминацию авторского противостояния концепции Божьей телесности. Здесь мистику дозволяется взглянуть в разверзшиеся высшие небеса, чтобы он (а также внимающие апокалиптическому повествованию) удостоверились, что в небесах не существует никакого образа Божества. Рассказ останавливается на этом, важнейшем, моменте довольно подробно:

> И рече (гласъ от среды огня): Съглядаи протяжения яже суть подъ простертиемъ на немже ты управленъ еси, и вижь яко нѣсть ни на единомже протяжении иного развѣ егоже изиска или иже возлюби тя. И еще ему глаголющю и се разъверзошася протяжения подъ мною небеса. И видѣхъ на седмемъ на немже стояхъ твердьствѣ огнь распростертъ и свѣтъ и росу и мьножество ангелъ и силу невидимыя славы от свыше яже видѣхъ животенъ. Иного же не видѣхъ никогоже ту. И смотрихъ съ горы стояния моего на шестое

57 Philonenko-Sayar and Philonenko, *L’Apocalypse d’Abraham*, 78—80.

> простертие. И видѣхъ ту духовныхъ ангелъ бесплотное множество творяща повелѣния огньныхъ ангелъ на осмѣи тверди, якоже быхъ стоя на повешеньихъ ея. И се не бяше ни на томъ простерьтии инацѣмъ образомъ силы иноя, нъ точью духовныхъ ангелъ и яже на 3 мь твердествии сила юже видѣхъ (*Отк. Авр.* 19:3-7).[58]

Интересно, что текст не только неоднократно подчеркивает отсутствие какой-либо “телесной” манифестации Божества, даже при этом используя в своем отрицании слово “образ,”[59] но также настаивает на отсутствии небесных тел даже у ангелов. Об этом говорит нарочитое именование их “бесплотными” и “духовными.” Для нашего исследования также существенно, что “сила,” которую тайнозритель видит на седьмом небе, понимается здесь не как проявление Божества, но как присутствие бестелесного ангельского множества.

Идол ревнования

Полемическое столкновение антропоморфной традиции Славы Божьей и бестелесной традиции Божьего Имени приобретает эсхатологическое измерение в 25-й главе, где Бог открывает Аврааму видение будущего Храма, оскверненного “идолом ревнования”:

> Видѣхъ ту подобие идола ревнования яко подобие древодѣльско якоже дѣлаше оць мои и тѣло его мѣди льщащася и предъ нимъ мужь и поклоняшеся ему. И требникъ прямо ему и отроци закалаеми на немь в лице идолу. Ему же ркохъ: Что есть идолъ сьи или что есть требникъ, или кто суть жьромии или кто жьряи, или что есть цркы юже азъ вижю добролѣпну, хытроство и красоту твоея подъпрестольныя славы? И рече: Слыши, Авраме, си яже видѣ црковь и олтарь и добролѣпая есть ми мышление святительства имени славы моея, в нюже вселится всяка молба мужьска и въсходъ цѣсарь и пророкъ, и елико жертву положю дѣяти мнѣ въ придущихъ моихъ людехъ из племени твоего. А тѣло

58 Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 80.

59 Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 80.

> еже видѣ, то есть разгнѣвание мое имже разгнѣваютъ мя приидущи ми ис тебе людие. А мужь егоже видѣ закалающа, то есть прогнѣваяи. Жерьтва — убиииство ихже суть мнѣ послушьство суда концания в зачало твари (*Отк. Авр.* 25:1–6).[60]

Настоящее описание представляет собой еще один наглядный пример полемического взаимодействия традиций Славы и Имени, в котором представлены решающие символы обоих направлений. В этой, одной из наиболее значимых, частей псевдоэпиграфа, снова появляются мотивы, с которыми читатель сталкивался ранее, в первой части текста; а именно темы, связанные с идолопоклонничеством отца Авраама. Истукан, подобный тому, что был изготовлен в доме Фарры, теперь установлен в Храме Божьем. Описание идолопоклоннического служения фигуре из блестящей меди, называемой в рассказе "подобием древодѣльским, якоже дѣлаше о[те]ць мой" призвано, по-видимому, вызвать ассоциации с понятием "подобия," очень важным и популярным термином в языке священнической теофанической парадигмы, примеры которого могут быть найдены в Быт. 1:26 и Иез. 1. Идолопоклонническому служению медному истукану затем противопоставлено истинное поклонение Богу, описанное в уже известных терминах традиции Имени. Здесь будущий, эсхатологический, Храм изображен как место, созданное не для пребывания богомерзкого блистающего идола, но для "святительства имени славы моея, в нюже вселится всяка молба мужьска."[61] Отчетливо видно, что авторы апокалипсиса пытаются перетолковать терминологию традиции *Кавод* и внести в ее теофанический язык выражения, заимствованные из богословской парадигмы Божьего Имени. Несомненно также, что отношение этих авторов к антропоморфным представлениям проявляет себя как однозначно поле-

[60] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 92.

[61] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 92.

мическое, что видно из факта именования блистающей фигуры “идолом ревнования.”

Заключение

Как было показано выше, *Откровение Авраама* представляет собой результат сложного взаимодействия концептуальных построений традиций *Кавод* и *Шем*, где богословие Божьего Имени и мистическое делание, основанное на внимании Божьему Гласу и его прославлении, соседствует рядом с парадигмой богоявления, характерной для “священнического источника,” Книги пророка Иезекииля, Первой книги Еноха и ряда других источников периода второго Храма. Следствием этого полемического столкновения двух направлений явилось продолжительное взаимное влияние. Тот комплекс представлений, который отражен в рассматриваемом славянском апокалипсисе, не следует интерпретировать только как отвержение антропоморфного теизма в пользу устного откровения Имени. Скорее, его следует рассматривать как переработку образности *Меркавы* в рамках парадигмы устного откровения, которое приводит к созданию новой символической вселенной,[62] в которой оба направления могут теперь сосуществовать друг с другом.[63] Такой синтез интересен еще и тем, что

[62] Эта новая символическая вселенная предстает нашему взору, например, в описании обстановки окружения Престола с его парадоксальной образностью, отражающей традиции как визуальной, так и устной парадигмы.

[63] Синтетическая природа представлений, засвидетельствованных в рассматриваемом славянском псевдоэпиграфе уже отмечалась исследователями. Так, по наблюдению Джона Коллинза, *Откровение Авраама* “в общем относится к тому же периоду, что Четвертая книга Эзры и Вторая книга Варуха, и так же как в них, в *Отк. Авр.* присутствует стремление к построению теодицеи. В то же время, наряду со второзаконнической традицией, которую представляют эти

его изучение открывает важную перспективу понимания природы более поздних течений иудейской мистики, в которых традиции Божьего Образа и Божьего Имени претерпевают творческое воссоединение. Как уже было отмечено, ведущая фигура в более поздней иудейской мистике, представленной традицией Чертогов (*Хейхалот*), и традицией Меры Божественного Тела (*Шиур Кома*), верховный ангел Метатрон часто предстает как небесный регент, направляющий "Живущих Существ" в совершении теми прославления Божества. Эти поздние мистические традиции изображают его также как יהוה הקטן,[64] *Малый Тетраграмматон*, роль очень сходная с той, что отведена Иаоилу в *Откровении Авраама*.[65]

Вышесказанное побуждает вспомнить гипотезу Гершома Шолема о существовании двух течений, которые, по его мнению, обусловили формирование представлений о Метатроне: одно — связанное с образом Иаоила, а другое — с фигурой седьмого допотопного патриарха Еноха.[66] Роли и служения этих двух апокалиптических

книги, здесь налицо присутствие мистического течения, известного по ранним книгам Еноха." Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 225.

[64] О титуле Метатрона יהוה הקטן см. в: A.A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ 107; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2005) 136–143.

[65] Джон Коллинз отмечает, что "вообще, Иаоил обладает поразительным сходством с Метатроном, как тот представлен в литературе *Хейхалот*. Метатрон — это 'малый יהוה' (*3 Ен.* 12), его имя подобно Имени Самого Бога (*б. Санхедрин* 38b)." Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 228.

[66] В своем, ставшем классическим, исследовании Гершом Шолем выделяет два основных аспекта в преданиях о Метатроне, которые, по его мнению, были объединены в раввинистической литературе и традиции Чертогов. Это, с одной стороны, предания о Енохе и, с другой, предания, связанные с фигурами Иаоила и Михаила. Шолем пишет, что "в одном типе преданий Метатрон отождествляется с Иаоилом и Михаилом, и там ничего не сообщается о его транформации из человеческого существа в ангельское. К этому типу относятся талмудические предания о Метатроне. В другом типе преданий Метатрон отождествляется с Енохом как тот представлен в апокалиптических текстах... К тому времени, когда была создана *Книга Чертогов* (Третья книга Еноха), оба эти аспекта были уже объединены." Scholem, *Jewish Gnosticism*, 51.

персонажей могут во многих отношениях рассматриваться как символы, наглядно демонстрирующие две парадигмы Боговыражения — посредством Божьего Образа и Божьего Гласа, позже объединившиеся в одно целое в лице главной ангельской фигуры традиции *Меркавы*. Ввиду этой значимости взаимовлияний между традициями Божьей Славы и Божьего Имени в поздней иудейской мистике Чертогов, концептуальное развитие, засвидетельствованное в *Откровении Авраама* не следует недооценивать. Вполне возможно, что представления, отраженные в данном славянском апокалипсисе, где мистика прославления Божьего Имени разворачивается в контексте существования известной образности традиции Божественной Колесницы, могут быть поняты как важное концептуальное связующее звено. В нем можно увидеть определенный переход от полемического столкновения традиции Имени с воззрениями, характерными для визуальной парадигмы *Меркавы*, к процессу их последующего постепенного объединения в русле поздней иудейской мистики.[67]



[67] По замечанию Александра Кулика *Откровение Авраама* может рассматриваться как “представляющее собой недостающее звено между ранней апокалиптической традицией и средневековым преданием *Хейхалот*.” Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 1.

Падшие древа:
Полемика с преданиями о Теле Бога в *Откровении Авраама**

Введение

Первые восемь глав *Откровения Авраама*, иудейского псевдоэпиграфа, дошедшего до нас только в славянском переводе, рассказывают о ранних годах Авраама, которые он провел в доме своего отца Фарры. Главный сюжет этого раздела текста имеет дело с загадочным занятием этой известной библейской семьи, изготавливающей человекоподобных идолов. Фарра и его сыновья изображаются в качестве умелых мастеров, вырезающие из дерева, камня, золота, серебра, меди и железа статуи, предназначенные для поклонения.

Усердие, с которым семья служит своему идолодельческому ремеслу, показывает, что семейство Фарры — это не просто владельцы одной из мастерских, выпускающих культовые изделия на продажу. Хотя священнический статус семьи Авраама здесь окутан весьма загадочной образностью, авторы славянского апокалипсиса явно склонны к тому, чтобы изобразить Фарру и его сыновей в качестве служителей некоего религиозного культа. Поэтому их “дом” оказывается метафорой святилища, оскверненного идольским служением.

Так, уже из первых строк апокалипсиса читатель узнает, что Авраам, наряду со своим отцом Фаррой и братом

---

* Перевод с английского языка выполнен Александром Марковым по следующей публикации: A. Orlov, “Arboreal Metaphors and Polemics with the Divine Body Traditions in the *Apocalypse of Abraham*,” *Harvard Theological Review* 102 (2009) 439–451.

Нахором, участвует в жертвенных обрядах в храме.[68] Агадический раздел данного текста, повествующий об общении Фарры и его сыновей с истуканами, заканчивается тем, что ниспосланный Богом огонь разрушает их "дом" и всех его идолов. Можно предположить, что *Откровение Авраама*, написанное в первые века н. э., в тот период, когда иудейские общины столкнулись с серьезными проблемами, вызванными утратой Храма, по-видимому, заимствует уже известные метафоры, восходящие к книге Иезекииля, в которой идолопоклонничество представлено в качестве основной причины разрушения земного святилища. Как и в тексте пророка, герою славянского апокалипсиса далее позволено увидеть истинное место богослужения — высшую Скинию, отождествленную с небесным Престолом. Но, хотя книга Иезекииля в значительной мере и определяет содержание этого славянского псевдоэпиграфа, между двумя повествованиями есть любопытное различие. Так, если у Иезекииля богомерзкие изваяния идолов разрушенного храма противопоставлены истинному облику Божества, восседающему на Божественной Колеснице, то *Откровение Авраама* отказывает своему герою в созерцании антропоморфной Славы Божьей. Когда во второй части текста *Откровения* Авраам совершает путешествие на высшее небо, к Божественному Престолу, описание которого вызывает в памяти классическое видение Иезекииля, он не находит на Божественной Колеснице привычного антропоморфного облика Славы Божьей. Исследователи уже отмечали, что, сохраняя некоторые теофанические черты из повествования Иезекииля, авторы славянского апокалипсиса старательно пытаются в то же время тщательно избегать антропоморфного описания Божественной Славы, подменяя его упоми-

[68] *Отк. Авр.* 1:2–3 "... азъ Аврамъ въ время прилучения жребия моего, егда сконцевахъ службы требы отца моего Фары богомъ его древянымъ и каменымъ, златымъ и сребренымъ, мѣдянымъ и желѣзнымъ, вышедъ въ црквь ихъ на службу ..." Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham,* 36.

нанием о Гласе Божьем. Поэтому принято думать, что *Откровение Авраама* намеренно "пытается исключить все ссылки на антропоморфный облик, присутствующий в первой главе книги Иезекииля."[69]

В виду устойчивого оспаривания антропоморфного понимания Бога, которое мы находим во второй части *Откровения Авраама*, вполне возможно, что и первая часть псевдоэпиграфа, пронизанная образностью поклонения человекообразным идолам, также может содержать полемику с преданиями о теле Божьем. В данной статье мы попытаемся исследовать эти антиантропоморфные тенденции, предположительно свойственные первой части славянского апокалипсиса.

Бар-Эшат

Вступительные главы *Откровения Авраама* занимают читателя сатирическими описаниями идолов, производимых семейством Фарры. Часто главная цель этих рассказов — показать ограниченность сверхъестественных способностей антропоморфных истуканов, духовная немощь которых противопоставляется силе бестелесного Бога. Возможно, подобного рода издевательское описание идолообразных фигур, приведенное в первых восьми главах *Откровения Авраама,* представляет собой одну из самых ярких и показательных иллюстраций общего замысла всего сочинения, а именно его спора с антропоморфным пониманием Божества. Отсылая своих читателей к более широкому внебиблейскому контексту биографии Авраама, в частности, к фрагментам, говорящим о нем, как об известном борце против идолопоклонства, авторы нашего сочинения, похоже, ставили перед собой задачу использовать историю патриарха для

---

[69] Rowland, *The Open Heaven*, 87.

более подробного разъяснения развиваемых ими идей Божественной бестелесности.

Ограниченный объем нашей статьи не позволяет исследовать все описания идольских обличий в первой части псевдоэпиграфа. Поэтому мы попытаемся рассмотреть только одну полемически важную традицию нашего текста, а именно — рассказ о деревянном истукане Бар-Эшате (слав. Варисатъ/Варисафъ). Этот таинственный идол впервые появляется в пятой главе. В ней говорится о том, что Авраам был послан отцом собирать щепки, оставшиеся от изготовления деревянных истуканов, для того, чтобы разжечь огонь и приготовить пищу. В куче опилок Авраам находит маленькую фигурку, на лбу которой красуется имя Бар-Эшат. Не будучи большим поклонником идолов, Авраам решает в очередной раз посмеяться над их "сверхъестественной" мощью: положив Бар-Эшата около огня, он издевательски велит ему следить за пламенем. Последствия этого задания оказываются плачевны для деревянного истукана: Бар-Эшат, охваченный языками пламени, на глазах Авраама превращается в горсть пепла.

История огненного испытания деревянного идола, как нам кажется, гармонично сочетается с общей анти-антропоморфной направленностью текста. Также в этом рассказе содержится полемическая отсылка к первой главе Книги Иезекииля и третьей главе Книги Даниила — двум ключевым библейским повествованиям имеющим дело с манифестациями Божества, в которых идея тела Божия играет главную роль, совмещаясь там с описанием пребывания Божественных существ посреди огня. Хотя цель обоих библейских повествований заключается в том, чтобы подчеркнуть различие между истинными и ложными "формами" Божества, когда устойчивость "формы," не гибнущей в стихии огня, свидетельствует об ее подлинности, в славянском апокалипсисе этот аргумент получает другое развитие. Так как в *Откровении Авраама* мы не находим никой истинной Божественной "формы," а только бестелесное проявление Божества — а именно

Голос Божий, являющийся посреди огня[70] — то именно он противопоставляется антропоморфному истукану, гибнущему в пламени. Мне уже приходилось исследовать этот аспект рассказа о Бар-Эшате, доказывая, что он представляет собой полемику с преданиями о Божественном Теле.[71] В этой статье я продолжу эти размышления об этой полемике, имеющей место в повести о Бар-Эшате, в данном случае сосредоточившись на символическом измерении истории этого идола, изложенной в 6-й главе славянского апокалипсиса. В этой главе история "падения" деревянного истукана поэтически пересказывается на мифологическом языке, напоминающем описания из книг Иезекииля и Даниила — двух главных библейских источников, в которых идея Божественного Тела получает свое наиболее отчетливое и мощное выражение.

Библейский фон рассказа о падшем древе

В *Откровении Авраама* 6:10—17 приводится следующий поэтический рассказ о происхождении и конечной судьбе деревянного истукана, в котором просматривается первозданный мифологический образ:

> ... Варисафъ же богъ твои. И еще сущю смоу преже раздѣления, искореневанъ на земли, великъ сы и дивенъ, съвѣ<шива>емъ цвѣты и похвала<емъ> посѣче же и сѣчивомъ и твоею хытростію створенъ есть богъ. И се оуже оусше и погибе тукота его. И отъ высоты паде на

[70] О традиции Гласа Божьего см. J.H. Charlesworth, "The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice," *Scottish Journal of Theology* 39 (1986) 19—41.

[71] См. A. Orlov, "The Gods of My Father Terah": Abraham the Iconoclast and Polemics with the Divine Body Traditions in the Apocalypse of Abraham," *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 18 (2008) 33—53.

> землю и отъ велiиства прiиде в малость. И взоръ лица его въ истяскновенiи бысть и самъ изгорѣ огнемъ ...[72]

Это описание загадочного дерева в славянском апокалипсисе явно восходит к библейским метафорам, изложенным в 31-й главе Книги Иезекииля[73] и 4-й главе Книги Даниила.[74] Нельзя считать случайностью то, что

---

[72] Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave*, 116. См. также: Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham,* 48.

[73] В Иез. 31:2–14 говорится: "[...] сын человеческий! скажи фараону, царю Египетскому, и народу его: кому ты равняешь себя в величии твоем? Вот, Ассур был кедр на Ливане, с красивыми ветвями и тенистою листвою, и высокий ростом; вершина его находилась среди толстых сучьев. Воды растили его, бездна поднимала его, реки ее окружали питомник его, и она протоки свои посылала ко всем деревам полевым. От того высота его превысила все дерева полевые, и сучьев на нем было много, и ветви его умножались, и сучья его становились длинными от множества вод, когда он разрастался. На сучьях его вили гнезда всякие птицы небесные, под ветвями его выводили детей всякие звери полевые, и под тенью его жили всякие многочисленные народы. Он красовался высотою роста своего, длиною ветвей своих, ибо корень его был у великих вод. Кедры в саду Божьем не затемняли его; кипарисы не равнялись сучьям его, и каштаны не были величиною с ветви его, ни одно дерево в саду Божьем не равнялось с ним красотою своею. Я украсил его множеством ветвей его, так что все дерева Эдемские в саду Божьем завидовали ему. Посему так сказал Господь Бог: за то, что ты высок стал ростом и вершину твою выставил среди толстых сучьев, и сердце его возгордилось величием его, — за то Я отдал его в руки властителю народов; он поступил с ним, как надобно; за беззаконие его Я отверг его. И срубили его чужеземцы, лютейшие из народов, и повергли его на горы; и на все долины упали ветви его; и сучья его сокрушились на всех лощинах земли, и из-под тени его ушли все народы земли, и оставили его. На обломках его поместились всякие птицы небесные, и в сучьях были всякие полевые звери. Это для того, чтобы никакие дерева при водах не величались высоким ростом своим и не поднимали вершины своей из среды толстых сучьев, и чтобы не прилеплялись к ним из-за высоты их дерева, пьющие воду; ибо все они будут преданы смерти, в преисподнюю страну вместе с сынами человеческими, отошедшими в могилу..."

[74] В Дан. 4:10–20 сказано: "...И видел я в видениях головы моей на ложе моем, и вот, нисшел с небес Бодрствующий и Святый. Воскликнув громко, Он сказал: 'срубите это дерево, обрубите ветви его, стрясите листья с него и разбросайте плоды его; пусть удалятся звери из-под него и птицы с ветвей его; но главный корень его оставьте в

авторы славянского апокалипсиса пытаются ввести в свой мифологический рассказ некоторые детали из этих двух повествований.[75] Исследователи ранее отмечали,

земле, и пусть он в узах железных и медных среди полевой травы орошается небесною росою, и с животными пусть будет часть его в траве земной. Сердце человеческое отнимется от него и дастся ему сердце звериное, и пройдут над ним семь времен. Повелением Бодрствующих это определено, и по приговору Святых назначено, дабы знали живущие, что Всевышний владычествует над царством человеческим, и дает его, кому хочет, и поставляет над ним уничиженного между людьми .' Такой сон видел я, царь Навуходоносор; а ты, Валтасар, скажи значение его, так как никто из мудрецов в моем царстве не мог объяснить его значения, а ты можешь, потому что дух святаго Бога в тебе. Тогда Даниил, которому имя Валтасар, около часа пробыл в изумлении, и мысли его смущали его. Царь начал говорить и сказал: Валтасар! да не смущает тебя этот сон и значение его. Валтасар отвечал и сказал: господин мой! твоим бы ненавистникам этот сон, и врагам твоим значение его! Дерево, которое ты видел, которое было большое и крепкое, высотою своею достигало до небес и видимо было по всей земле, на котором листья были прекрасные и множество плодов и пропитание для всех, под которым обитали звери полевые и в ветвях которого гнездились птицы небесные, это ты, царь, возвеличившийся и укрепившийся, и величие твое возросло и достигло до небес, и власть твоя — до краев земли. А что царь видел Бодрствующего и Святаго, сходящего с небес, Который сказал: 'срубите дерево и истребите его, только главный корень его оставьте в земле, и пусть он в узах железных и медных, среди полевой травы, орошается росою небесною, и с полевыми зверями пусть будет часть его, доколе не пройдут над ним семь времен.'"

[75] Александр Кулик (*Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 72) также указывает на параллели с 44-й главой Книги пророка Исайи. Так, в Ис. 44:13–20 мы читаем: "... Плотник, выбрав дерево, протягивает по нему линию, остроконечным орудием делает на нем очертание, потом обделывает его резцом и округляет его, и выделывает из него образ человека красивого вида, чтобы поставить его в доме. Он рубит себе кедры, берет сосну и дуб, которые выберет между деревьями в лесу, садит ясень, а дождь взращивает его. И это служит человеку топливом, и часть из этого употребляет он на то, чтобы ему было тепло, и разводит огонь, и печет хлеб. И из того же делает бога, и поклоняется ему, делает идола, и повергается перед ним. Часть дерева сжигает в огне, другою частью варит мясо в пищу, жарит жаркое и ест досыта, а также греется и говорит: 'хорошо, я согрелся; почувствовал огонь.' А из остатков от того делает бога, идола своего, поклоняется ему, повергается перед ним и молится ему, и говорит: 'спаси меня, ибо ты бог мой.' Не знают и не разумеют они: Он закрыл глаза их, чтобы

что именно эти библейские тексты, пронизанные идеей телесности, впоследствии оказали свое решающее влияние на образность богоявлений и явлений ангелов в различных разделах *Откровения Авраама*. Чтобы лучше понять ход усвоения этих мотивов славянским апокалипсисом, нам нужно попытаться исследовать идейный фон изображения загадочных деревьев в книге Иезекииля и книге Даниила.

Как уже отмечалось выше, *Откровение Авраама* воспроизводит целую плеяду мотивов книги Иезекииля, при этом видоизменяя их, путем исключения всех антропоморфных подробностей. В частности, как было замечено ранее, авторы апокалипсиса довольно специфически обходятся с образностью Божественной Колесницы, повествуя о видении Авраама на высшем небе.[76] Хотя антропоморфная идеология Книги Иезекииля находит свое наиболее яркое выражение в рассказе о видении Божественной Колесницы, в котором пророк созерцает человекоподобную Славу-*Кавод*, другие части этого литературного памятника также содержат как скрытые, так и явные утверждения концепции Божественной телесности, особенности которой известны нам также из т.н. священнического источника.[77]

Для нашего исследования важно отметить, что идея Божественной телесности как в Книге Иезекииля, так и в священническом источнике, оформляется в рамках предания об Адаме, в контексте весьма определенных адамических "технических терминов." Одним из приме-

не видели, и сердца их, чтобы не разумели. И не возьмет он этого к своему сердцу, и нет у него столько знания и смысла, чтобы сказать: 'половину его я сжег в огне и на угольях его испек хлеб, изжарил мясо и съел; а из остатка его сделаю ли я мерзость? буду ли поклоняться куску дерева?' Он гоняется за пылью; обманутое сердце ввело его в заблуждение, и он не может освободить души своей и сказать: 'не обман ли в правой руке моей?'"

[76] C. Rowland, "The Vision of God in Apocalyptic Literature," *JSJ* 10 (1979) 137-154; idem, *The Open Heaven*, 86–87.

[77] Об этом более подробно см. в Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 191–201.

ров такого раскрытия мотива телесности, совмещенного с адамической образностью, является отрывок из 31-й главы Книги Иезекииля, где мы находим изображение чудесного древа, которое изначально процветало в Саду Божьем, а затем было проклято Божеством и уничтожено чужеземцами.

Как и любой глубокий духовный символ, метафора древа из 31-й главы Книги Иезекииля может быть понята в нескольких измерениях. Этот отрывок часто толковался в качестве описания уничтожения иноземных наций или их надменных правителей. Впрочем, иногда мы сталкиваемся с другим, более персонализированным прочтением этой истории, выстроенным вокруг памяти об Адаме. Особое указание на произрастание чудесного дерева в Эдеме (עדן) и на его "изгнание" из этого особого места представляет собой параллель к истории о первозданном человеке, который вначале занимал возвышенное положение в Эдемском саду, но после был изгнан Божеством из своей небесной обители. Как и таинственные деревья в повествованиях Иезекииля и Даниила, первозданный Адам также отличался невероятным ростом. Некоторые пассажи из сочинений Филона Александрийского[78] и ранних иудейских псевдоэпиграфов, включая предание, отраженное в 23-й главе *Откровения Авраама*, описывают тело первозданного Адама как огромное по высоте, ужасающее по широте и несравненное по виду.[79] Это огромное тело праотца также было лучезарным по своей природе, будучи облаченным в то, что в иудейских преданиях часто описывается как "одеяние славы."[80]

---

78 См. Philo, *Questions and Answers on Genesis* (tr. R. Marcus; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1949) 19.

79 *Апок. Ав.* 23:5: "... и видѣхъ ту мужа велика зѣло въ высоту и страшна въ ширину, бесприкладна зракомъ, съплетшася съ женою яже и та сравняшеся мужесцѣмь зрацѣ и възрастѣ." Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham,* 88.

80 См. *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (tr. M. Maher, M.S.C.; The Aramaic Bible, 1B; Collegeville: Liturgical Press, 1992) 29; *Targum Neofiti 1: Genesis* (tr. M. McNamara, M.S.C.; The Aramaic Bible, 1A; Collegeville: Liturgical

Но, согласно преданиям об Адаме, изначальное состояние тела первозданного человека трагически изменилось после его грехопадения, когда он утратил свою великую красоту, статность и светоносность.[81] Ввиду этих параллелей к истории Адама, уже отмечалось, что в Иез. 31 и Дан. 4 просматривается символическое воспроизведение падения первочеловека, причем метафора падших древ призвана напомнить нам об утрате праотцом его первоначального состояния.[82]

Мотивы истории первочеловека и его падения с божественных высот имеют решающее значение в идеологии телесности, которую мы находим в книгах Иезекииля и Даниила. В предыдущих научных исследованиях иногда показывается, что предания о Божественной телесности

Press, 1992) 62–63; M.I. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to Their Extant Sources* (2 vols.; AB, 76; Rome: Biblical Institute Press, 1980) 1.46; 2.7; *The Targum Onqelos to Genesis* (tr. B. Grossfeld; The Aramaic Bible, 6; Wilmington: Michael Glazier, 1988) 46.

[81] О светоносности Адама см. D.H. Aaron, "Shedding Light on God's Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of a Luminous Adam," *HTR* 90 (1997) 299–314; S. Brock, "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition," in: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (ed. M. Schmidt; EB, 4; Regensburg: Friedrich Pustet, 1982) 11–40; A.D. DeConick and J. Fossum, "Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas," *VC* 45 (1991) 123–150 at 141; N.A. Dahl and D. Hellholm, "Garment-Metaphors: The Old and the New Human Being," in: *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy: Presented to Hans Dieter Betz on his 70th Birthday* (eds. A.Yarbro Collins and M.M. Mitchell; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2001) 139-158; A. Goshen-Gottstein, "The Body as Image of God in Rabbinic Literature," *HTR* 87 (1994) 171–95; B. Murmelstein, "Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre," *WZKM* 35 (1928) 242–275 at 255; N. Rubin and A. Kosman, "The Clothing of the Primordial Adam as a Symbol of Apocalyptic Time in the Midrashic Sources," *HTR* 90 (1997) 155–174; J.Z. Smith, "The Garments of Shame," *HR* 5 (1965/1966) 217–238.

[82] См. C. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam. Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 42; Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002) 101–103; S. N. Bunta, "The Mēsu-Tree and the Animal Inside: Theomorphism and Theriomorphism in Daniel 4," in: *The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism* (eds. B. Lourié and A. Orlov; Scrinium, 3; St. Petersburg: Byzantinorossica, 2007) 364–384.

часто пронизаны диалектической динамикой возвышения и низвержения героев, стяжавших бессмертие в небесах: динамикой, которая призвана как дать надежду, так и ограничить возможность человеческого обожествления.[83] Падение таинственных деревьев таким образом представляет собой часть этой диалектики подтверждения и отрицания различных идеологий телесности.

Концептуальные перипетии вокруг первозданных символов отраженные в 31-й главе Книги Иезекииля и 4-й главе Книги Даниила, снова возвращают нас к образу древа в главе 6-й *Откровения Авраама*. В свете этих традиций становится ясно, что авторы 6-й главы *Откровения Авраама*, где Бар-Эшат сравнивается с чудесным деревом, по-видимому, осторожно намекают на упомянутые выше библейские тексты. Во всех трех, только что упомянутых повествованиях, подчеркивается красота первозданных древ. Также во всех трех случаях эти древа оказываются сокрушенными, так как в текстах упоминается их падение с высот на землю.

Отмечая сходство между библейскими и псевдоэпиграфическими повествованиями о великих деревьях, нельзя не заметить различия предназначений образности древ: в книгах Иезекииля и Даниила с одной стороны, и в *Откровении Авраама* — с другой. Если в первых двух книгах образность павшего дерева призвана утвердить идеологию Божественной телесности, то в славянском апокалипсисе она, напротив, служит аргументом, опровергающим идею Тела Божия.

Одна весьма интересная деталь прекрасно проясняет разницу между этими идеями. В библейских рассказах символический монумент вознесшегося человечества, изображенный в виде великого древа, оказывается низвергнут по воле Творца, и оба библейских древа являются срублеными небесными обитателями: в Книге

83 D. Arbel, "'Seal of Resemblance, Full of Wisdom, and Perfect in Beauty': The Enoch/Metatron Narrative of *3 Enoch* and Ezekiel 28," *HTR* 98 (2005) 121–42.

Иезекииля — Богом, а в книге Даниила — небесным посланником. В *Откровении Авраама*, напротив, дерево срубается не Божеством, но идолослужителем Фаррой, отцом Авраама, который в ходе рассказа изображается как “создатель” своих идолов — ироническая отсылка к образу Бога-Творца в библейском повествовании. В *Отк. Авр.* 4:3 Авраам говорит Фарре, что тот — бог своих идолов, потому, что он сотворил их. Здесь, как и в рассказах из книг Иезекииля и Даниила, можно уловить незаметное на первый взгляд влияние мотивов истории Адама. Но в отличие от пророческих книг, где воспоминание об Адаме призвано подтвердить возможность существования тела Божества, подобного человеческому, ибо в самом начале Божество создало любимое творение по Своему образу, — в славянском апокалипсисе то же воспоминание выступает против этой возможности.

Низвергнутый херувим

История низложения Бар-Эшата (*Отк. Авр.* 6:10–17), в которой он именуется “богом,” напоминает нам о другом важном отрывке из Книги Иезекииля (Иез. 28:1–19), где приводятся два оракула о загадочном небесном существе — помазанном на служение херувиме (כרוב ממשח), который назван в тексте князем Тирским, и который, как и Бар-Эшат, явно имеет облик низвергнутого идола.[84]

[84] В Иез. 28:1–19 говорится: “... И было ко мне слово Господне: сын человеческий! скажи начальствующему в Тире: так говорит Господь Бог: за то, что вознеслось сердце твое и ты говоришь: “я бог, восседаю на седалище божьем, в сердце морей,” и будучи человеком, а не Богом, ставишь ум твой наравне с умом Божьим, — вот, ты премудрее Даниила, нет тайны, сокрытой от тебя; твоею мудростью и твоим разумом ты приобрел себе богатство и в сокровищницы твои собрал золота и серебра; большою мудростью твоею, посредством торговли твоей, ты умножил богатство твое, и ум твой возгордился богатством твоим, — за то так говорит Господь Бог: так как ты ум твой ставишь

Привлекает внимание то, что, как и деревянный идол, помазанный херувим Иезекииля постоянно иронически описывается как бог. Также интересно то, что и гимн в славянском апокалипсисе, и повествование в 28-й главе Книги Иезекииля, описывают своих персонажей в виде удивительных созданий, украшенных разными "достоинствами" (слав. "похвалами"). Хотя славянский текст не раскрывает подробностей природы загадочных "достоинств," отрывок из Иезекииля описывает херувима как "образец гармонии" (חותם תכנית), "совершенство красоты" (וכליל יפי), и как того, кто украшен драгоценными камнями. Очевидно, что в обоих повествованиях ссылки на "достоинства" персонажей свидетельствуют об их возвышенном положении. Исследователи уже обращали внимание на то, что эти особые достоинства

наравне с умом Божиим, вот, Я приведу на тебя иноземцев, лютейших из народов, и они обнажат мечи свои против красы твоей мудрости и помрачат блеск твой; низведут тебя в могилу, и умрешь в сердце морей смертью убитых. Скажешь ли тогда перед твоим убийцею: "я бог," тогда как в руке поражающего тебя ты будешь человек, а не бог? Ты умрешь от руки иноземцев смертью необрезанных; ибо Я сказал это, говорит Господь Бог. И было ко мне слово Господне: сын человеческий! плачь о царе Тирском и скажи ему: так говорит Господь Бог: ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты. Ты находился в Едеме, в саду Божьем; твои одежды были украшены всякими драгоценными камнями; рубин, топаз и алмаз, хризолит, оникс, яспис, сапфир, карбункул и изумруд и золото, все, искусно усаженное у тебя в гнездышках и нанизанное на тебе, приготовлено было в день сотворения твоего. Ты был помазанным херувимом, чтобы осенять, и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божьей, ходил среди огнистых камней. Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония. От обширности торговли твоей внутреннее твое исполнилось неправды, и ты согрешил; и Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы Божьей, изгнал тебя, херувим осеняющий, из среды огнистых камней. От красоты твоей возгордилось сердце твое, от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою; за то Я повергну тебя на землю, перед царями отдам тебя на позор. Множеством беззаконий твоих в неправедной торговле твоей ты осквернил святилища твои; и Я извлеку из среды тебя огонь, который и пожрет тебя: и Я превращу тебя в пепел на земле перед глазами всех, видящих тебя. Все, знавшие тебя среди народов, изумятся о тебе; ты сделаешься ужасом, и не будет тебя во веки..."

напоминают нам о другой важной "репрезентации" Божества, а именно о верховном ангеле Метатроне, который, согласно *Сефер Хейхалот*, также был "украшен" различными "достоинствами" в виде драгоценных камней.[85] Отсылка к этому важному персонажу преданий *Меркавы* в данном контексте не кажется неуместной, поскольку он сам может рассматриваться в качестве своего рода образа, возникшего на пересечении различных концепций, в которых отражается динамика возвышения и падения человечества. Благодаря этому он и сам может быть понят как своего рода "идол," который сбивает с толку печально известного талмудического визионера Элишу бен Абуя, также известного как Ахер, который, согласно трактату *Хагига,*[86] воспринимает Метатрона в качестве второго божества, делая из этого еретический вывод о двух высших "силах" на небесах. Пассаж из *Хагиги* затем описывает низложение опасного "идола": верховный ангел публично наказывается шестьюдесятью огненными хлыстами на глазах небесных обитателей, чтобы впредь избежать дальнейшей путаницы между Божеством и Его ангельской копией.

Вновь возвращаясь к сходству историй наделенного достоинствами херувима и Бар-Эшата, следует заметить, что оба они несут черты концепции телесности, которая заключается, к примеру, в том, что эти образы символически воспроизводят историю возвышения и падения первозданного Адама.[87] Так, херувим Иезекииля, как и

---

[85] Arbel, "'Seal of Resemblance, Full of Wisdom, and Perfect in Beauty,'" 131.

[86] *Вавилонский Талмуд, Хагига*, 15a

[87] Об адамических традициях в Иез. 28 см. J. Barr, "'Thou art the Cherub': Ezekiel 28.14 and the Postexilic Understanding of Genesis 2–3," in: *Priests, Prophets and Scribes. Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp* (eds. E. Ulrich, J.W. Wright, R.P. Caroll, P.R. Davies; JSOTSup, 149; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992) 213–223; N.C. Habel, "Ezekiel 28 and the Fall of the First Man," *Concordia Theological Monthly* 38 (1967) 516–524; K. Jeppesen, "You are a Cherub, but no God!" *SJOT* 1 (1991) 83–94; D. Launderville, O.S.B., "Ezekiel's Cherub: A Promising Symbol or a Dangerous Idol?"

Бар-Эшат, является низвергнутым “с высот на землю” — как оскверненное существо, он изгнан с горы Божьей.

Примечательно, что оба текста, как и предание о первозданном Адаме, наглядно описывают процесс утраты начального состояния персонажей. В 28-й главе Книги Иезекииля подчеркивается, что херувим был изначально поставлен по образцу Божественной Славы-*Кавод* на святой горе посреди огня: “Ты был на святой горе Божьей, посреди *камней огненных* (אבני אש) ходил ты.” Далее история продолжается описанием низвержения этого персонажа, изгнанного с высочайшего места стражами: “Я изгоняю тебя как вещь скверную с горы Божьей (מהר אלהים), и страж-херувим проводит тебя из среды камней огненных.”

Согласно этому тексту, когда помазанный херувим был изгнан из своего изначального почетного места, он был “брошен на землю” и выставлен на посмешище. В свете предполагаемого адамического фона пророчеств Иезекииля, такое изгнание в низшую область и выставление на посмешище публике может восприниматься в качестве своего рода намека на “наготу” первочеловека, утерявшего после грехопадения свое изначальное пресветлое одеяние. Сходное предание об утрате сияющего облачения также явно присутствует и в славянском апокалипсисе, в описании “падения” Бар-Эшата как “угасания” его первоначального состояния. В *Отк. Авр.* 6:14–15 мы читаем: “Он пал с высот на землю, и перешел от величия к ничтожеству, и сам взор лица его померк.”[88]

CBQ 65 (2004) 165–183; O. Loretz, “Der Sturz des Fürsten von Tyrus (Ez 28,1–19),” *UF* 8 (1976) 455–458; H.G. May, “The King in the Garden of Eden: A Study of Ezekiel 28:12–19,” in: *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg* (eds. B. Anderson and W. Harrelson; New York, 1962) 166–176; J.E. Miller, “The Maelaek of Tyre (Ezekiel 28, 11–19),” *ZAW* 105 (1994) 497–501; A.J. Williams, “The Mythological Background of Ezekiel 28:12–19?” *BTB* 6 (1976) 49–61; K. Yaron, “The Dirge over the King of Tyre,” *ASTI* 3 (1964) 28–57.

88 “... И отъ высоты паде на землю и отъ веліиства пріиде в малость. И взоръ лица его въ истяскновеніи бысть ...” Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave*, 116.

Также интересно то, что в обоих повествованиях персонажей в конечном счете постигает одна и та же судьба: их "тела" оказываются в огне и сгорают, превращаясь в пепел. Как мы уже отмечали, в Книге Иезекииля изгнанный херувим описывается как своего рода идольский монумент, разрушенный огнем. Исследователи ранее отмечали, что "кремация царя Тирского напоминает сожжение идольской статуи и развеивание пепла по земле или в подземном мире. Если царь Тирский, отождествляемый с херувимом, и наказанный за то, что объявил себя богом, действительно представлен как идол, то сожжение этого истукана может рассматриваться как обряд удаления прочь нечистоты идолопоклонства."[89]

Предания о Божественном Теле, особенно специфическое испытание огнем, призванное различить истинные манифестации Божества от их мнимых проявлений, явственно присутствуют как в *Откровении Авраама*, так и в пророчестве Иезекииля, где помазанный херувим изображается в начале как тот, кто прошел огненное испытание ("посреди камней огненных ты ходил"), а затем как проваливший этот экзамен ("Я извел огнь из среды твоей, он истребил тебя, и Я обратил тебя в прах").

Божественный Лик

Нет сомнения в том, что символика различных событий из жизни Адама пронизывают всю историю Бар-Эшата. В этом контексте особенно интересным объектом исследования является уже упоминавшийся эпизод из 6-й главы *Откровения Авраама*, в котором явственно видны некоторые адамические детали "падения" деревянного идола. Так, в тексте говорится о том, что Бар-Эшат пал с высот на землю, и что его состояние изменилось от

[89] Launderville, "Ezekiel's Cherub: A Promising Symbol or a Dangerous Idol," 173–174.

величия до малости (оть веліиства пріиде в малость).[90] Хотя по ходу изложения деревянная статуя буквально падает на землю, очевидно, что это изображение падения идола имеет дополнительное символическое значение. Рассказ о "падении" нечестивого идола вновь напоминает нам об истории первозданного Адама. Адамическая терминология *Отк. Авр.* 6:15 является очевидной, если сравнить словоупотребления этого отрывка с выражениями, которые могут быть найдены в другом важнейшем иудейском псевдоэпиграфическом памятнике, также полностью дошедшем до нас только в славянском переводе, а именно так называемой, Книге Еноха Праведного или во Второй книге Еноха. Здесь также два состояния телесности Адама, возвышенного до грехопадения и падшего после преступления, передаются терминами "величия" и "малости."

В пространной редакции *2 Ен.* 30:10 Господь открывает седьмому допотопному патриарху таинство двух состояний Адама — его возвышенной, изначальной природы и падшей природы. Замечательно, что эти два состояния праотца обозначаются в тексте через уже знакомое нам из *Откровения Авраама* выражение "величие и малость":

> ... И вот замыслил Я сказать слово мудрое: от невидимого и видимого естества создал человека, от обоих, от смерти и жизни ... Как никакое другое создание, он в великом малое и, обратно, в малом великое.[91]

Далее подобная терминология вновь употребляется в тексте обеих редакций[92] *2 Ен.* 44:1, где седьмой патриарх пересказывает своим детям историю творения Адама: "Господь руками своими создал человека в подобие лица своего, малого и великого сотворил Господь."[93]

---

[90] Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave*, 116.

[91] Хачатурян, "Книга Еноха,"53.

[92] Соколов, "Материалы и заметки по старинной славянской литературе," 44, 96.

[93] Навтанович, "Книга Еноха," 3.223.

Интересно то, что как *Откровение Авраама*, так и Вторая книга Еноха используют в описаниях Бар-Эшата и Адама одну и ту же славянскую терминологию, которая еще раз указывает нам на "адамический" контекст истории деревянного идола. Описание падения Бар-Эшата как перехода "от величия к малости" в *Отк. Авр.* 6:14 еще более наглядно демонстрирует здесь важную связь с традициями Адама, напоминая о преданиях, повествующих об умалении роста праотца после его грехопадения в Эдеме во *2 Ен.*[94]

Другим любопытным моментом является то, что *Откровение Авраама* описывает Бар-Эшата как того, чье "лицо" померкло: "Он пал с высот на землю, и перешел от величия к ничтожеству, и сам взор лица его[95] померк."[96] Упоминание угасшего лица идола вновь напоминает о концептуальных линиях Второй книги Еноха, где мы находим широкое применение образности Божественных и человеческих "лиц" — *паним,* которые понимаются там не столько в качестве части человеческого или Божественного тела, сколько в качестве обозначения всей телесной формы. Упоминание о том, что лик Бар-Эшата померк, в этом контексте может оказаться намеком на потерю светоносности всей его первоначальной формы, напоминающей нам судьбу первочеловека, также буквально погасшего, когда лучезарность его великого тела была утрачена вследствие грехопадения в Эдеме. Подобные терминологические параллели показывают, что авторы *Откровения Авраама* были хорошо знакомы с терминологией Лица Божьего и ее особой ролью в становлении преданий о Теле Божьем.

---

94 См. *2 Ен.* 30:10.

95 Александр Кулик возводит это выражение к דמות פניו. См. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 14, n. 30; 72–73.

96 Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave*, 116; Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham,* 48.

Заключение

В заключение нашего исследования следует заметить, что изучение истории Бар-Эшата проливает свет не только на общий идеологический контекст антиантропоморфных полемических тенденций, которые могут быть найдены в славянском апокалипсисе, но и на статус самого отрывка о великом древе. Так как этот эпизод отсутствует в одной из важных рукописей *Откровения Авраама*, в так называемом Сильвестровском Кодексе, он часто рассматривался исследователями как позднейшая вставка,[97] и специалистам приходилось потратить немало усилий на то, чтобы доказать, что этот рассказ является аутентичной частью изначального текста.[98] С учетом этих проблем, очень важно установить наличие концептуальных связей между гимном о древе Бар-Эшата и более широким идеологическим контекстом славянского апокалипсиса.

Данное исследование, таким образом, предлагает дополнительные, теперь уже богословские, доказательства того, что история о поверженном древе это не позднейшая вставка, но, напротив, часть изначального замысла, относящегося к общей антиантропоморфной полемике, и в этом смысле полностью согласуется с идеологией изучаемого памятника.



[97] Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, 41, note 5.

[98] Так, например, Марк Филоненко в своем критическом издании *Откровения Авраама* приводит рассказ о падшем древе только в подстрочных примечаниях. См. Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham,* 48.

Ангелы-птицы в *Откровении Авраама**

Введение

В тексте *Откровения Авраама*, иудейского сочинения, написанного в первые века н. э., Бог призывает Авраама в небесное путешествие, чтобы тот мог постичь высшие тайны мироздания. Наставником патриарха на этом пути к небесам Божество назначает Иаоила, который отныне должен стать его "ангелом-толкователем." Славянский апокриф описывает этого ангела, сопровождающего Авраама, в виде светоносного существа, с телом, подобным сапфиру и лицом, напоминающим хризолит. Исследователи уже отмечали, что определенные детали описания физического облика Иаоила, напоминают некоторые черты изображений антропоморфной Славы Божьей, *Кавод*.[99]

Подобная проекция образности *Кавод* на ангельского персонажа является довольно распространенным приемом в иудейских апокалиптических и ранних мистических сочинениях, где высшие ангелы или вознесенные человеческие существа часто изображаются в виде небесных копий или даже мер (*Шиур Кома*) преславного антропоморфного присутствия Бога. Однако в описании, найденном в *Откровении Авраама,* не совсем обычным является явное стремление авторов проигнорировать привычную

---

* Перевод с английского языка выполнен Александром Марковым по следующей публикации: A. Orlov, "The Pteromorphic Angelology of the *Apocalypse of Abraham*," *Catholic Biblical Quarterly* 72 (2009) 830–842.

[99] J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Mediation Concepts and the Origin of Gnosticism* (WUNT, 36; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1985) 319.

антропоморфную символику высших ангельских существ, пытаясь изобразить Иаоила в качестве птицеподобного создания с телом грифа. Разительное отличие внешности этого персонажа от традиционной антропоморфной образности ангелов нельзя считать случайностью. Ранее исследователи уже отмечали тот факт, что хотя авторы *Откровения Авраама* и опираются на традиции описания небесной области и ее обитателей, заложенные текстом Книги Иезекииля, они, тем не менее, явно игнорируют концепцию антропоморфной телесности Божества, принятую в этом великом пророческом повествовании.

Отказываясь описывать Бога как преславное антропоморфное присутствие, восседающее на небесах, славянский апокалипсис вместо этого последовательно изображает проявления Божества в качестве бесформенного голоса, сходящего в потоке огня.

Рассматривая эту полемическую тенденцию, проявляющуюся в славянском псевдоэпиграфе, можно предположить, что она охватывала не только неприятие человекообразной телесности Божества, но и отрицание антропоморфных черт других небесных существ, упомянутых в этом тексте. В связи с этим в этой статье мы пытаемся исследовать возможные антиантропоморфные черты ангелологии *Откровения Авраама*.

Иаоил как небесная птица

Одним из возможных ключей для понимания загадок ангелологии в нашем тексте могут стать окутанные тайной описания фигуры Иаоила — небесного вожатого Авраама. Этот ангельский персонаж впервые появляется в 10-й главе повествования, где он описывается в качестве воплощения Имени Бога, а точнее как “посредѣства неизрекомаго имени Моего.”[100] Тесная связь этого главного

[100] Об истоках образа Иаоила см. Fossum, *The Name of God*, 318.

ангельского героя со служением посредничества Имени Божьего не может быть случайной, в особенности, если учитывать, ту важную роль, которую в *Откровении Авраама* играет символизм звука. Так, в нашем тексте Сам Творец изображается как Божественный Звук, или Голос, и эти описания выступают в славянском апокалипсисе в качестве концептуальной антиантропоморфной альтернативы визуальной парадигмы *Кавод*. Именно такой Глас Божий в 10-й главе назначает ангелу Иаоилу роль небесного спутника вознесенного патриарха. Далее в *Откровении Авраама* (11:2-3) раскрываются другие свойства удивительной личности ангела, данные в описаниях его физических качеств:

> И бяше видѣние тѣла ногу его аки сапфиръ и взоръ лица его яко хрусолитъ и власи главы его его снегъ и кидаръ на голове его яко видѣние лука облачна и одѣяние ризъ его багоръ и жезлъ златъ в десници его.[101]

Славянское "*ногу его*," в описании тела ангела долгое время ставило в тупик исследователей славянского апокалипсиса. Это выражение часто трактовалось в качестве указания на ногу ангела, но такая интерпретация не подходила по смыслу к более широкому контексту описания внешности Иаоила. Поэтому прежние переводчики часто просто пропускали загадочное выражение, и переводили первую фразу из описания Иаоила как "вид его тела был подобен сапфиру."[102] Недавно Александр Кулик выдвинул гипотезу о том, что славянское слово "*ногуего*" может быть производным от "ногъ" или "ногуи" — гриф.[103] Ввиду новой интерпретации Кулик предположил, что эта

[101] Здесь я использую реконструкцию текста предложенную Александром Куликом в: Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 83.

[102] Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 83.

[103] Словарь Срезневского связывает слова "ногъ" and "ногуи" с греческим γρύψ. См. И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам* (3 тт.; С-Петербург, 1883–1912) 2.462. См. также Р.И. Аванесов, *Словарь древнерусского языка* (*XI–XIV вв.*) (10 тт.; Москва: Русский Язык, 1988) 5.429.

фраза, которая может быть переведена как "вид грифова (*ногуева*) тела," таким образом, указывая на птицеподобное тело Иаоила. Далее Кулик отмечает, что в сущности Иаоил представляет собой составное существо, своего рода человекоптицу, так как он изображен в *Отк. Авр.* 10:4 как ангел, посланный Аврааму в "подобие человека." Так, Кулик доказывает, что пассажи указывающие на то, что Иаоил имеет "власы на главе его," а также руки, в которых он может держать золотой жезл, красноречиво аргументируют тот факт, что "лишь торс Иаоила подобен грифу, тогда как голова его человеческая."[104] Чтобы доказать возможность существования столь замысловатого образа ангела, Кулик приводит примеры грифоподобных ангелов в литературе Чертогов.

Впоследствии гипотезу Александра Кулика о птицеподобных чертах Иаоила поддержал Вадим Лурье, ссылаясь на предание об ангелах, переносящих людей на небеса, которые также часто изображаются в обличье грифов.[105] Предположения Кулика и Лурье важны для понимания образа Иаоила. Но нужно заметить, что, хотя некоторые иудейские сочинения и содержат описания "переносящих" ангелов и других ангельских слуг в виде существ, обладающих птицеобразной физиологией, высшие ангелы и в апокалиптической литературе и в предании *Меркавы* обычно описываются в качестве антропоморфных созданий. Более того, как уже упоминалось выше, эти высшие ангелы часто служили представителями, или даже своего рода отражениями — "зеркалами" антропоморфной славы Божьей.[106] Склонность *Откровения Авраама* изображать высшего ангела в облике птицы выглядит в

---

[104] Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 83.

[105] B. Lourié, "Review of A. Kulik's *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*," *JSP* 15.3 (2006) 229–237 (233).

[106] Об этих традициях см. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 165–176; idem, "The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic *Ladder of Jacob*," in: A. Orlov, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* (JSJS, 114; Leiden: Brill, 2007) 399–419.

этом смысле весьма необычно. Но еще более интересно в данном случае то, что в случае ангела Иаоила и его сложного птероантропоморфного телесного облика мы становимся свидетелями полемики авторов с антропоморфным пониманием Славы Божьей.

Из текста также явственно следует то, что рудименты изначальных антропоморфных преданий, с которыми полемизируют авторы, не были полностью отброшены создателями славянского апокалипсиса и, будучи вполне отчетливыми, могут быть указаны в данном тексте. Так, исходя из рассказа 10-й главы *Откровения Авраама*, согласно которому Бог послал Иаоила к Аврааму “в подобие мужа,”[107] Ярл Фоссум отмечает, что “упоминание сходства с человеком — устойчивая черта представления Славы Божьей.”[108] Далее он развивает свою мысль, говоря, что другие детали изображения Иаоила тоже напоминают нам о различных преданиях, повествующих о Славе Божьей. Так, например, в *Отк. Авр.* 11:2—3 сказано, что тело Иаоила было подобно “сапфиру, и подобие лица его как хризолит, и власы главы его как снег, и тиара на главе как явление радуги в облаке, и риза его как пурпур, и златой посох был в его деснице.” Фоссум пишет:

> ... подобное описание содержит адаптацию различных образов Славы Божьей. Сияющее явление тела Славы упоминалось уже в Иез. 1:27. В книге Даниила архангел Гавриил, представленный как Слава, в одном месте описывается так: “Его тело было как берилл, его лицо — как явление света, его глаза — как пламенные светочи, его руки и ноги — как сияние раскаленной бронзы” (x.6). В текстах традиции *Шиур Кома* часто описывается сияющее явление тела Славы, и обычно в качестве подходящего образа для сравнения упоминается хризолит: “Его тело как хризолит. Его свет вырывается трепетно из тьмы...” Подобная радуге тиара Иаоила — отсылка к Иез. 1:28, где сказано, что

---

[107] “въ подобьи мужьстѣ.” Philonenko-Sayar and Philonenko, *L’Apocalypse d’Abraham*, 58.

[108] Fossum, *The Name of God*, 319.

> “явление сияния” Славы было “подобно явлению радуги в облаке в дождливый день.”[109]

Примечательно, что в *Откровении Авраама* эти впечатляющие черты человекообразной Славы Божьей оказываются приписанными ангельскому гибриду, в котором соединились антропоморфные и птероморфные свойства, что еще раз доказывает полемический характер ангелологии нашего текста.

Горлица и голубь: Птероморфные психопомпы

Предположение о грифообразном теле Иаоила не случайно и заслуживает пристального внимания, так как в *Откровении Авраама* птероморфная образность прилагается не только к небесному вожатому патриарха, но и к другим ангельским существам. Так, 12-й и 13-й главах Иаоил дает Аврааму следующие наставления о принесении жертвы:

> И рече ми: “Все се исколи и протеши собравы полома въпрямъ. А птицю не протесаи. И даи же мужемъ яже ти азъ покажю стояща у тебе, яко ти суть жертвеникъ на горѣ приносити жертву Вѣчному. Горлицю же и голубь даси мнѣ и азъ возиду на крилу птицю показать тебѣ на небеси и на земли и в мори и в бездныхъ и въ преисподнихъ и въ вретепѣ въ Едемѣ, и в рѣкахъ его и во исполненьи вселеныя. И кругъ ея узриши въ всѣхъ.” И створихъ все по повелѣнию ангелову, и дахъ ангеломъ пришедъшимъ к нама протесания животьна. А птици взя ангелъ. (*Отк. Авр*. 12:8–13:1).[110]

Хотя это описание и опирается на предания, содержа-

[109] Fossum, *The Name of God*, 319–320.
[110] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 62–64.

щиеся в книге Бытия, мы встречаем в нем важные дополнения к библейскому рассказу. Так, птицы, которые в книги Бытия служат только объектами, приносимыми в жертву, в *Откровении Авраама* призваны исполнить специфические "ангельские" функции. Мы впервые узнаем об этом в тот момент, когда Иаоил, требующий от Авраама двух птиц, говорит ему, что позднее эти птицы будут использованы как ангелы-психопомпы, и именно они перенесут визионера и его ангельского вожатого на небеса. Позже, в *Отк. Авр.* 15:2–4, это предсказание Иаоила о птицах-психопомпах сбывается — там созерцатель и сопровождающий его ангел изображаются путешествующими на крыльях голубя и горлицы:

> И мя прия ангелъ десною рукою и всади мя на крило голуби десное, а самъ сѣде на крило горли шюее, иже не бяху не заколена ни протесана. И възнесе мя на краи пламени огньнаго. И взидохомъ яко многи вѣтры на небо утверженое на простертьихъ... (*Отк. Авр.* 15:2–4).[111]

Если учитывать широко распространенную традицию изображения психопомпов в апокалиптической литературе именно в качестве ангельских существ, то нетрудно сделать вывод о том, что голубь и горлица выполняют здесь функции, традиционно свойственные ангелам.

Падший ангел Азазель как птица нечистая

Другой важной особенностью символической вселенной славянского апокалипсиса, также поддерживающей как гипотезу о грифообразном теле Иаоила в частности, так и концепцию птероморфной ангелологии нашего текста в целом, является описание другого небесного

[111] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 68–70.

персонажа нашего рассказа, а именно, падшего ангела Азазеля, который тоже изображается в виде пернатого создания — “птицы нечистой.”

Этот главный антигерой сюжета впервые появляется в 13-й главе, где повествуется о животных дарах, принесенных Авраамом в жертву Богу. Как и в случае жертвенных птиц, преобразованных в ангелов-психопомпов, так и здесь авторы апокалипсиса вновь пытаются дополнить библейский рассказ о жертвоприношении патриарха. Так, в Бытии 15:11 сообщается о том, что во время жертвоприношений патриарха хищные птицы спустились на дары Авраама, и он прогнал их прочь.[112] В славянском апокалипсисе это библейское упоминание хищных птиц оказывается встроенным в общую ангелологию книги.

В частности, в *Отк. Авр.* 13:2–6 мы читаем:

> И пождахъ дара вечерняго. И слетѣ птица нечиста на телеса и отгнахъ ю. И възглагола къ мнѣ птица нечистая и рече: “Что тебѣ, Авраме, на высотахъ святыхъ в нихже ни ядять ни пиютъ, ни есть в нихъ пища чловѣца. Нъ ся вси си огньмь поѣдають и попаляють тя. Остави мужа иже есть с тобою и отбѣжи, яко аще взидеши на высоту, то погубять тя.” И бысть яко видѣхъ птицю глаголющю, ркохъ къ ангелу: “Что се есть, господи мои?” Рече: “Се есть бещестие, се есть Азазилъ.”[113]

Хищные пернатые библейского повествования здесь превращаются в падшего ангела, который изображается в традициях уже знакомой нам птероморфной ангелологической образности, а именно, как “птица нечистая.”

Интересно также, что далее, в 23-й главе, где речь идет о грехопадении первозданных людей, Азазель описан в

---

[112] Быт. 15:9–12: “Господь сказал ему: возьми Мне трехлетнюю телицу, трехлетнюю козу, трехлетнего овна, горлицу и молодого голубя. Он взял всех их, рассек их пополам и положил одну часть против другой; только птиц не рассек. И налетели на трупы хищные птицы; но Аврам отгонял их. При захождении солнца крепкий сон напал на Аврама, и вот, напал на него ужас и мрак великий.”

[113] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L’Apocalypse d’Abraham*, 64.

манере весьма сходной с ранее упомянутым изображением Иаоила, а именно в виде гибридного существа, совмещающего териоморфные, антропоморфные и птероморфные черты: в виде змия с человеческими руками и ногами и с крыльями за спиной:

> ... и видѣхъ ту мужа велика зѣло въ высоту и страшна въ ширину, бесприкладна зракомъ, съплетшася съ женою яже и та сравняшеся мужесцѣмь зрацѣ и възрастѣ. И бѣсте стояща под единемъ садом едемьскимъ. И бяше плодъ сада того яко видъ грезда виничьна. И за садомъ бяше стоя яко змии образомъ, руцѣ же и нозѣ имыи подобно чловѣку и крилѣ на плещю его: S о десную и S о шюю его. И держаше в руку гръздъ садовныи. Залагаше оба яже видѣхъ съплетшася. (*Отк. Авр.* 23:5–8).[114]

Так как это описание дается в повествовании о грехопадении Адама и Евы, не вполне ясно, отражает ли эта сложная физиология постоянный облик Азазеля, или же она демонстрирует временное обличье, воспринятое демоном на время соблазнения первозданных людей. Возможно, что авторы славянского апокалипсиса в данном случае вдохновлялись целой группой ранних преданий, отраженных в различных версиях *Жития Адама и Евы*, где Искуситель принимает облик змия для подспорья в процессе соблазнения первозданной пары. Для нас представляют особый интерес птероморфные черты отрицательного персонажа, изображенного в славянском апокалипсисе в виде крылатого создания.

Можно предположить, что эти описания Азазеля в *Откровении Авраама* опираются не только на предания об Адаме и Еве, но и на традиции о падшем ангеле Азаеле/Азазеле в енохических текстах, с которыми авторы апокалипсиса были в какой-то мере знакомы.

Исследователи уже отмечали, что некоторые подробности в истории наказания Азаеля/Азазеля в 10-й главе

[114] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 88.

Первой книги Еноха,[115] где падший ангел оказывается связанным, как жертвенное животное, и брошенным в бездну, напоминают ритуал козла отпущения, который занимал такое важное место в религиозных церемониях в День Искупления. Здесь мы, по-видимому, сталкиваемся с одной из первых попыток ангелологической интерпретации мифа о козле отпущения. Авторы славянского апокалипсиса, также изображающие Азазеля в ангелологических терминах, должны быть или, возможно, были знакомы с ранними вариантами упомянутых енохических преданий. Исследователи ранее отмечали, что некоторые енохические мотивы могут прослеживаться в 13-й и 14-й главах, где Иаоил произносит длинную речь, в которой он осуждает Азазеля и наставляет Авраама в том, как нужно относиться к "нечистой птице."

В речи Иаоила мы находим несколько важных деталей, существенных для истории нашего антигероя, и в них видны аллюзии на енохические предания о Страже Азаеле и его ангелах-спутниках, которые, согласно енохическому мифу, решили покинуть свой небесный дом и снизойти на землю. В *Отк. Авр.* 13:8 об Азазеле говорится следующее: "*Так как ты избрал*[116] ее [землю] жилищем своей скверны." В этих словах содержится намек на добровольный выбор антигероя, который принял решение променять небеса на земную обитель, что указывает на возможное енохическое происхождение данного предания. Ведь Сатана, отрицательный герой адамической этиологии зла, соперничающей с енохическим пониманием происхождения греха, никогда не согласился бы сам спуститься с неба: он был принудительно низвергнут Божеством в низшие сферы, после того, как отказался поклониться Адаму.[117]

---

[115] Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch,* 2.87.

[116] "Яко ту избра ..." Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 66.

[117] Об енохической и адамической концепциях зла см. M. Stone, "The Axis of History at Qumran," in: *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon

Упоминание о нечистоте в *Отк. Авр.* 13:8 в этом контексте также важно для уточнения связей текста с енохической традицией, так как оно здесь служит напоминанием о разрушающей и загрязняющей деятельности падших Стражей на земле.

Далее, в некоторых пассажах мы угадываем влияние предания о наказании Азаеля/Азазеля низвержением в бездну. Так, в *Отк. Авр.* 14:5 Иаоил такими словами увещевает патриарха сражаться с Азазелем: “Рци ему: ‘Да будеши главънею пещи земныя! Иди, Азазилъ, въ беспроходна земли.’”[118] Здесь, по-видимому, прочитывается аллюзия упоминавшегося выше предания из 10-й главы Первой книги Еноха, где место наказания Азаеля определяется как пламенная бездна. Как и авторы Первой книги Еноха, создатели *Откровения Авраама* совмещают предание о козле отпущения с историей падшего ангела через использование мотива дикого места — неисхоженных краев земли.

Аллюзия на историю Стражей проявляется также в некоторых других загадочных описаниях славянского апокрифа, которые напоминают об енохическом мотиве участия Азаеля в порождении рода Исполинов. В *Отк. Авр.* 14:6 Иаоил учит Авраама следующей защитной формуле против “нечистой птицы”: “Рци ему ... Есть бо достояние твое на сущая с тобою съ звездами и облаки раждающаяся чловѣки ихъже часть еси ты и бытиемъ твоимъ суть ти.”[119] Упоминание о человеческих существах, рожденных вместе со звездами, важно для установления связи данного фрагмента текста с историей падших ангелов, потому что некоторые повествования Первой книги Еноха символически передают сошествие Стра-

---

and M. E. Stone; STDJ, 31; Leiden: Brill, 1999) 133-149 (144–149); K. Coblentz Bautch, “Adamic traditions in the Parables? A Query on 1 Enoch 69:6,” in: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables* (ed. G. Boccaccini; Grand Rapids: Eerdmans, 2007) 352–360; J. Reeves, *Exploring Early Jewish Mythologies of Evil* (forthcoming).

118 Philonenko-Sayar and Philonenko, *L’Apocalypse d’Abraham*, 68.

119 Philonenko-Sayar and Philonenko, *L’Apocalypse d’Abraham*, 68.

жей на землю через необычный образ звезд, падающих с неба, далее изображая Стражей порождающими новый род Исполинов.

В заключение этого раздела исследования следует отметить, что упомянутые выше параллели наглядно показывают, что авторы славянского апокалипсиса, предлагая свое понимание Азазеля, в значительной степени опирались на ангелологию этого персонажа в енохической литературе. Но, если в енохической традиции было принято изображать Азазеля и его ангелов-спутников в виде антропоморфных созданий, даже обладающих способностью соблазнять земных женщин, то текст *Откровения Авраама* настаивает на птероморфной физиологии падшего ангела. Как и в случае Иаоила, а также птероморфных психопомпов, особая образность, употребляемая при описании Азазеля, свидетельствует о нежелании авторов приписывать небесным существам традиционный человекоподобный вид, в чем явственно отражается антиантропоморфная тенденция псевдоэпиграфа.

Невидимые ангелы

Антиантропоморфная направленность ангелологии славянского апокалипсиса также явно просматривается в выраженном в тексте убеждении о невидимости некоторых чинов ангельских существ. Читатель сталкивается с этим воззрением уже в начале апокалиптического раздела сочинения, а именно, в загадочном заявлении Иаоила, следующим непосредственно за описанием его необычного птицеподобного физического облика. Ангел открывает Аврааму, что его странное сложное тело — всего лишь его временное воплощение: оно недолговечно и ограничено определенными временными рамками:

> И рече: “Да не устрашить тебе взоръ мои ни бесѣда моя да не смущаеть душа твоея! И иди съ мною и иду с тобою до жертвы видимъ, а по жертвѣ невидимъ до вѣка ...” (*Отк. Авр.* 11:4).[120]

Указанная деконструкция видимого облика высшего ангела и утверждение его вечной бестелесности олицетворяет некоторые весьма устойчивые мифологические мотивы, в сущности, связанные с признанием бестелесности самого Бога. Перед нами развертывается своего рода контраст с визуальной идеологией традиции *Меркавы*, в которой тело высшего ангела часто изображается как *Шиур Кома* Бога — то есть как мера и визуальное подтверждение антропоморфной телесности самого Божества. Но в *Откровении Авраама* мы видим совсем другую картину.

Нельзя считать случайностью то, что по мере развития повествования и, следовательно, продвижения визионера в его небесном путешествии к высочайшему обиталищу бестелесного Божества, упоминания о бестелесности ангелов встречаются все чаще и чаще. И в самом деле, идея бестелесности ангельских духов, обитающих в вышних твердынях, является весьма значимой для авторов *Откровения Авраама*. Так, согласно *Отк. Авр.* 19:6–7, в области вышних оснований созерцатель видит “бесплотное множество” огненных и духовных ангелов:

> ... И видѣхъ ту духовныхъ ангелъ бесплотное множество творяща повелѣния огньныхъ ангелъ на осмѣи тверди ... и се не бяше ни на томъ простерьтии инацѣмъ образомъ силы иноя, нъ точью духовных ангелъ... (*Отк. Авр.* 19:6–7).[121]

Но и здесь, как и в предыдущих описаниях, можно разглядеть переходную природу ангелологии псевдоэпиграфа. Так, даже при этом новом понимании бестелесности небесных существ, эти ангелологические инновации все равно сохраняют некоторые антропоморфные черты

---

[120] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L’Apocalypse d’Abraham*, 62.

[121] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L’Apocalypse d’Abraham*, 80.

визуальной парадигмы *Кавод*. Так, авторы *Откровения,* настаивающие на бестелесности ангельских существ, в то же время иногда называют небесных служителей — ангелов, включая самого Иаоила — людьми.

Это еще раз указывает на транзитивную природу ангелологии славянского апокалипсиса, которая во многом располагается на важном переломном моменте между визуальной традицией Божьей Славы (*Кавод*) и аудиальной традицией Имени Бога (*Шем*), заимствуя свои черты как в одной, так и в другой концептуальной парадигме.

Заключение

Более тридцати лет тому назад Кристофер Роуленд сформулировал гипотезу о том, что тенденция спиритуализации ангелов и изображении их в виде бестелесных чистых духов в *Откровении Авраама*, может быть частью авторской полемики против антропоморфного понимания Бога.[122] Представляется неслучайным, что эти антиантропоморфные тенденции нашли свое место в псевдоэпиграфе, посвященном герою веры, известному в иудейских преданиях как сокрушитель идолов.

Сознательность подобного выбора героя проявляется уже в первых восьми главах *Откровения Авраама*, изложенных в виде развернутого мидраша, повествующего о ранних годах Авраама, изображенного там в качестве борца с идолослужением своего отца Фарры. Авторы апокалипсиса, хорошо зная широкий внебиблейский контекст изложений биографии Авраама, используют историю патриарха в качестве орудия борьбы с идеей телесности. В описаниях идола Бар-Эшата и некоторых других антропоморфных истуканов, черты которых по-

[122] Rowland, “The Vision of God in Apocalyptic Literature,” 151.

разительно напоминают телесные изображения Божества в книге Иезекииля и некоторых других библейских и апокрифических повествованиях, можно заметить тонкую и изощренную полемику с преданиями о теле Бога.

Более того, авторы авраамических апокрифов, по-видимому, пытались направить острие своего спора не только против классических описаний антропоморфной телесности Божества и ангелов, которые мы встречаем в книге Иезекииля и священническом источнике, но и вполне возможно, они учитывали также дальнейшее развитие этих антропоморфных представлений в енохической традиции. В этом отношении не случайно то, что в *Откровении Авраама* многие характерно "енохические" изображения Бога и ангелов были истолкованы в новом, антиантропоморфном ключе. И, конечно, вполне естественно, что "иконоборческий" пафос истории Авраама был призван обеспечить идеальный литературный полигон такой деконструкции.

Надо отметить, что антиантропоморфный полемический потенциал эпопеи Авраама развивался не только в *Откровении Авраама*, но включал в себя также и другие псевдоэпиграфы, ходившие под его именем.

Филип Муноа отмечает, что антиантропоморфные тенденции также содержит текст *Завещания Авраама*: в этом памятнике особо подчеркивается бестелесность Бога, причем все время акцентируется Его невидимая (ἀόρατος) природа.[123] Очевидно, что *Завещание Авраама* еще более радикально: в нем отрицается даже сама возможность созерцателя тесно соприкоснуться с Богом. Если в *Откровении Авраама* адепт получает доступ к Божеству через аудиальное откровение Гласа Божьего, звучащего в пламени огня, то в *Завещании Авраама* и этот аспект Божественного откровения оказывается умаленным.[124]

---

[123] P. Munoa, *Four Powers in Heaven: The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham* (JSPSup, 28; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) 141.

[124] Munoa, *Four Powers in Heaven*, 145.

Муноа считает особо значимым то, что в тексте *Завещания Авраама* главный герой никогда не слышит глас Божий при жизни, но только после смерти (*Зав. Авр.* 20:13–14), да и то не вполне определенно.[125]

В свете этих тенденций, отмеченных в авраамических псевдоэпиграфах, настойчивое желание авторов апокалипсиса подменить традиционные антропоморфные изображения небесных существ совсем иными, к примеру, птероморфными образами нельзя считать случайным. Ведь, несмотря на утверждения о невидимости некоторых разрядов ангельских существ и самого Божества, сама пространственная динамика небесного путешествия патриарха неизбежно требовала взаимодействия героя с другими персонажами истории. Авторы апокалипсиса поэтому не могли позволить себе описывать ангелов, встречающихся в рассказе, в качестве совершенно невидимых, ибо сам ход повествования требовал диалога между созерцателем и другими персонажами небесной сферы. В этом контексте образ птероморфных ангелов оказался очень полезен, ибо он позволил авторам последовательно развивать антиантропоморфные тенденции псевдоэпиграфа, не нарушая при этом динамику небесного путешествия патриарха.



[125] Munoa, *Four Powers in Heaven*, 141.

“Подобие небес”: Слава Азазеля в *Откровении Авраама**

> ... Теперь приобщись к глубокому и святому таинству веры, символу мужского и женского начал вселенной... Се черта, на которой мужское и женское начало соединяются, вместе образуя всадника на змие, которого символизирует Азазель.
>
> *Книга Зогар* I.152b–153a

Введение

В 14-й главе *Откровения Авраама*, иудейского псевдоэпиграфа первых веков христианской эры, содержится загадочное предание о необычайной силе, данной главному отрицательному персонажу этого повествования — падшему ангелу Азазелю. В этом апокрифическом произведении небесный наставник Авраама, ангел Иаоил, предупреждает своего земного подопечного, героя веры, о том, что Бог наделил его эсхатологического противника Азазеля особой волей и “тяжестью,” в отличие от противостоящих ему. Эта загадочная “тяжесть” (слав. тягота), которой был наделен демон,[126] долгое время была своего рода

* Перевод с английского языка выполнен Александром Марковым по следующей публикации: A. Orlov, “‘The Likeness of Heaven’: *Kavod* of Azazel in the *Apocalypse of Abraham*,” in: *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic and Mysticism* (Ekstasis, 2; eds. D. Arbel and A. Orlov; Berlin; N.Y.: de Gruyter, 2010) 232–253.

[126] О ранней иудейской демонологии см. W.M. Alexander, *Demonic Possession in the New Testament: Its Historical, Medical and Theological Aspects* (Grand Rapids: Baker, 1980); P.S. Alexander, “The Demonology

загадкой для исследователей славянского апокалипсиса. Один из ученых, Рышард Рубинкевич, выдвинул гипотезу,

---

of the Dead Sea Scrolls," in: *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (2 vols.; eds. P.W. Flint and J.C. VanderKam; Leiden: Brill, 1999) 2.331–353; C. Auffarth and L.T. Stuckenbruck (eds.), *The Fall of the Angels* (TBN, 6; Leiden: Brill, 2004); B.J. Bamberger, *Fallen Angels: Soldiers of Satan's Realm* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1952); G.A. Barton, "The Origin of the Names of Angels and Demons in the Extra-Canonical Apocalyptic Literature," *JBL* 31 (1912) 156–167; D. Ben-Amos, "On Demons," in: *Creation and Re-Creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His Seventieth Birthday* (eds. R. Elior and P. Schäfer; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2005) 27–37; J.M. Blair, *De-Demonising the Old Testament: An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible* (FAT, 2.37; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2009); O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe* (BWANT, 90; Stuttgart: Kohlhammer, 1970); idem, *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte* (SBS, 58; Stuttgart: KBW, 1972); idem, *Christus Exorcista: Dämonismus und Taufe im Neuen Testament* (BWANT, 96; Stuttgart: Kohlhammer, 1972); W. Carr, *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai* (Cambridge,: Cambridge University Press,1981); F.C. Conybeare, "The Demonology of the NT," *JQR* 8 (1896) 576–608; D. Dimant, *The Fallen Angels in the Dead Sea Scrolls and in the Apocryphal and Pseudepigraphic Books Related to Them* (Ph.D. diss.; Hebrew University of Jerusalem, 1974) [на иврите]; J. Dochhorn, "The Motif of the Angels' Fall in Early Judaism," in: *Angels: The Concept of Celestial Beings — Origins, Development and Reception* (eds. F.V. Reiterer, T. Nicklas and K. Schöpflin; Deuterocanonical and Cognate Literature: Yearbook 2007; Berlin/New York: De Gruyter, 2007) 477–495; H. Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1904); S. Eitrem, *Some Notes on the Demonology of the New Testament* (SO, 20; 2nd ed.; Oslo: Universitetsforlaget, 1966); O. Everling, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie: Ein biblisch-theologischer Versuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988); E. Ferguson, *Demonology of the Early Christian World* (Symposium Series, 12; New York: Edwin Mellen, 1984); J.G. Gammie, "The Angelology and Demonology in the Septuagint of the Book of Job," *HUCA* 56 (1985) 1–19; H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament* (Augsberg: Benno Filser, 1930); H.B. Kuhn, "The Angelology of the Non-Canonical Jewish Apocalypses," *JBL* 67 (1948) 217–232; L. Jung, *Fallen Angels in Jewish, Christian, and Mohammedan Literature* (Philadelphia: Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1926); A. Lange, H. Lichtenberger and D. Römheld (eds.), *Die Dämonen: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in the Context of its Environment* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 2003); E. Langton,

согласно которой славянское слово "тягота," найденное в *Отк. Авр.* 14:13, может быть техническим термином для передачи еврейского слова *Кавод* (כבוד).[127] Рубин-

---

Essentials of Demonology: A Study of Jewish and Christian Doctrine, its Origin and Development (London: Epworth, 1949); J.Y. Lee, "Interpreting the Demonic Powers in Pauline Thought," *NT* 12 (1970) 54–69; L.J. Lietaert Peerbolte, *The Antecedents of Antichrist: A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents* (JSJSS, 49; Leiden: Brill, 1996); B. Lincoln, "Cēšmag, the Lie, and the Logic of Zoroastrian Demonology," *JAOS* 129 (2009) 45–55; P. Lory, "Sexual Intercourse between Humans and Demons in the Islamic Tradition," in: *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism* (eds. W.J. Hanegraaff and J.J. Kripal; Aries, 7; Leiden: Brill, 2008) 49–64; J. Lyons and A. Reimer, "The Demonic Virus and Qumran Studies: Some Preventative Measures," *DSD* 5 (1998) 16–32; J. Maier, "Geister (Dämonen), B.III.d. Talmudisches Judentum," in: *Reallexikon für Antike und Christentum* (23 vols.; eds. T. Klauser; Stuttgart: Anton Hiersemann, 1976) 9.668–688; C. Martone, "Evil or Devil? Belial between the Bible and Qumran," *Henoch* 26 (2004) 115–127; C. Molenberg, "A Study of the Roles of Shemihaza and Asael in 1 Enoch 6–11," *JSJ* 35 (1984) 136–146; T. Mullen, *The Assembly of the Gods: The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (HSM, 24; Chico: Scholars, 1980); G. Necker, "Fallen Angels in the *Book of Life*," *JSQ* 11 (2004) 73–82; A. Piñero, "Angels and Demons in the Greek *Life of Adam and Eve*," *JSJ* 24 (1993) 191–214; A.Y. Reed, "The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine: Etiology, Demonology, and Polemics in the Writings of Justin Martyr." *JECS* 12 (2004) 141–71; A.M. Reimer, "Rescuing the Fallen Angels: The Case of the Disappearing Angels at Qumran," *DSD* 7 (2000) 334–353; J.B. Russell, *The Devil. Perceptions from Antiquity to Primitive Christianity* (Ithaca: Cornell University Press, 1977); H. Schlier, *Principalities and Powers in the New Testament* (QD, 3; New York: Herder & Herder, 1961); J.Z. Smith, "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity," *ANRW* 2.16.1 (1978) 425–39; E. Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (WUNT, 2.157; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2002); M.A. Williams, "The Demonizing of the Demiurge: The Innovation of Gnostic Myth," in: *Innovation in Religious Traditions: Essays in the Interpretation of Religious Change* (eds. M.A. Williams, C. Cox and M.S. Jaffee; RelSoc, 31; Berlin/New York: De Gruyter, 1992) 73–107; A.T. Wright, *The Origin of the Evil Spirits: The Reception of Genesis 6.1–4 in Early Jewish Literature* (WUNT, 2.198; Tübingen: Mohr/ Siebeck, 2005); idem, "Some Observations of Philo's *De Gigantibus* and Evil Spirits in Second Temple Judaism," *JSJ* 36 (2005) 471–488.

[127] R. Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Édition critique du texte, introduction, traduction et commentaire*, (Towarzystwo Naukowe

кевич предположил, что в оригинальном тексте было использовано слово כבוד, которое можно перевести и как “тяжесть,” и как “слава,” поэтому высказывание, в котором встречается это слово, может быть переведено следующим образом: “Бог... даровал ему [Азазелю] славу и волю...” Согласно Рубинкевичу, эта семантическая двусмысленность слова сама собой обуславливает особенности его славянского перевода.[128]

Вполне возможно, учитывая серьезное влияние Книги Иезекииля и ее истолкований на содержание *Откровения Авраама*,[129] что авторы апокрифа хорошо знали технический смысл слова *Кавод* — понятия, столь важного для книги одного из величайших пророков. Но перенос образности, обычно связываемой с явлением Божества, на весьма сомнительного персонажа истории озадачивает читателя. Ведь символика *Кавод* обладает совершенно особым статусом, закрепленным в традициях Библии и псевдоэпиграфов только за немногими избранными небесными обитателями и посланниками. Функция этой символики заключается в том, чтобы подчеркивать

Katolickiego Universytetu Lubelskiego. *Żródła i monografie*, 129; Lublin, 1987) 150.

[128] Рубинкевич настаивает также на присутствии этой формулы в Лук. 4:6 “и сказал Ему диавол: ‘Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее.’”

[129] Рубинкевич делает очень полезный обзор отражения преданий из Иезекииля в *Откровении Авраама*. Рубинкевич замечает, что “среди пророческих книг книга Иезекииля для нашего автора так же особо значима, сколь и книга Бытия среди книг Пятикнижия. Видение Божественного Престола (*Отк. Авр.* 28) вдохновлено Иез. 1 и 10. Авраам видит четырех животных (*Отк. Авр.* 18:5—11), изображенных также в Иез. 1 и 10. Также он видит огненные колеса, изукрашенные очами по всему кругу (*Отк. Авр.* 18:3), Престол (*Отк. Авр.* 18:3, как и в Иез. 1:26), Колесницу (*Отк. Авр.* 18:12, как в Иез. 10:6), слышит Глас Божий (*Отк. Авр.* 19:1, как в Иез. 1:28). Когда огненное облако поднимается от земли к небу, он слышит “глас подобный ревущему морю” (*Отк. Авр.* 18:1, как Иез. 1:24). Нет сомнений в том, что автор *Откровения Авраама* был вдохновлен Иез. 1 и 10.” Rubinkiewicz, *L’Apocalypse d’Abraham en vieux slave. Introduction, texte critique traduction et commentaire,* 87.

уникальное положение ее носителей в вышней области vis-à-vis Божества. В связи с этим можно ли предположить, что странное предание о славе Азазеля свидетельствует в пользу того, что авторы славянского апокалипсиса стремились изобразить падшего ангела своего рода прямым антагонистом Божества, обладающем поистине уникальными свойствами, имитирующими Божественные качества и покушающемся на них?

При ближайшем рассмотрении псевдоэпиграфа в нем открывается поражающая воображение дуалистическая симметрия символов, которая не ограничивается необычными свойствами падшего ангела и представляет собой одну из главных идеологических тенденций славянского апокалипсиса. Некоторые исследователи уже отмечали загадочность богословской вселенной славянского апокалипсиса, в которой наблюдается парадоксальная симметрия сфер добра и зла: эти области в авраамическом псевдоэпиграфе изображены не просто как соперничающие, но как будто бы скопированные, списанные друг с друга.

В научной литературе уже отмечалось, что поразительная выразительность этих дуалистических симметричных построений, пронизывающих все повествование *Откровения Авраама*, позволяет рассматривать их в качестве одного из самых противоречивых и загадочных свойств данного текста.[130] Вместе с тем следует отметить, что подобный дуалистический принцип гораздо ярче проявлен во второй, апокалиптической части этого произведения, где герой веры получает загадочное откровение от Божества о дарованной Азазелю необычайной силе.

Размышляя об этом развитии понятий, Майкл Стоун обращает внимание на предания, отраженные в главах 20, 22 и 29, где указание на власть Азазеля в мире, которую он разделяет с Богом, сопровождается мыслью о

[130] Ср.: J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 229.

том, что "Сам Бог дал ему власть над злыми."[131] Стоун подчеркивает дуалистический характер этих идей.[132]

Джон Коллинз исследует другую группу интересных традиций, которая может быть найдена во второй части *Откровения*, в которой человечество описывается в качестве разделенного на две части — одна из которых находится на правой стороне, а другая на левой и представленные, соответственно, избранным народом и язычниками. Эти две группы обозначены в тексте апокрифа как "удел Божий" и "удел Азазеля." Коллинз утверждает, что "подобное симметричное разделение предполагает дуалистический взгляд на мир."[133] Далее он отмечает, что "природа и степень дуализма этого текста — одна из самых сложных проблем интерпретации *Откровения Авраама*."[134]

Рышард Рубинкевич, хотя и отрицает "абсолютный" или "онтологический"[135] дуализм *Откровения Авраама*,

---

[131] *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (ed. M. Stone; Philadelphia: Fortress, 1984) 418.

[132] Stone, *Jewish Writings*, 418. Далее Стоун связывает дуалистические тенденции *Откровения Авраама* с преданиями из Кумранских источников. Стоун замечает: "Идея совместного правления Азазеля и Бога в мире сем напоминает учение Кумранской общины, согласно которому есть две силы, которые Бог назначил управлять миром (ср. 1QS 2:20–1)." Stone, *Jewish Writings*, 418. Следует заметить, что связь между дуализмом славянского апокалипсиса и дуалистическими традициями Палестины отмечалась уже не раз. Так, Джордж Генри Бокс, еще задолго до открытия свитков Мертвого моря, доказывал, что дуалистические тенденции славянского апокалипсиса напоминают дуалистические идеи "ессеев." Бокс заявлял, что "эта книга совершенно иудейская, и в ней есть черты, которые заставляют предположить наличие ессейского источника, включая отчетливую доктрину предопределения, дуалистические концепции и аскетические тенденции." G.H. Box and J. I. Landsman, *The Apocalypse of Abraham* (Translations of Early Documents; London: SPCK, 1918) xxi.

[133] Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 229.

[134] Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 229.

[135] "В *Откровении Авраама* мы не находим онтологического дуализма. Весь тварный мир хорош пред очами Божьими (22:2). Нет никакого другого Бога в мире, чем 'единый,' которого искал Авраам, и который

допускает, что на тексте псевдоэпиграфа сказались некоторые дуалистические тенденции, касающиеся нравственных, пространственных и временных аспектов.[136]

В противоположность мнению Рубинкевича, Джордж Генри Бокс усматривает в самом изображении пространства и времени повествования прямое доказательство "радикально дуалистической" позиции автора *Откровения*. Бокс настаивает на том, "что радикальный дуализм этой книги проявляется не только в строгом разделении человечества на две группы, соответственно иудеев и язычников, но и в ясно обозначенном противопоставлении двух веков, нынешнего века нечестия и будущего века праведности..."[137]

Другой выдающийся исследователь этого славянского текста, Марк Филоненко, разбирая симметричность позиции Иаоила и Азазеля,[138] замечает необычный модус

возлюбил Авраама (19:3). Зло существует в мире, но его можно избежать. Бог полностью осуществляет промысел в мире и не позволяет телу праведного оставаться в руках Азазеля (13:10). Азазель ложно думает, что он может отрицать справедливость и распространять небесные тайны (14:4). Он навсегда будет обособлен в пустыне (14:5)." R. Rubinkiewicz, "The Apocalypse of Abraham," in *The Old Testament Pseudepigrapha,* (2 vols. ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.681–705 at 684.

[136] В частности, он отмечает: "В *Откровении Авраама* мы не находим и следа дуализма в абсолютном смысле. Но мы видим пространственный дуализм. Есть земля и Эдем, море и вода над твердью, люди по левую сторону и люди по правую сторону (XXI, 3–7). Также есть временной дуализм, мир сей (XXXII, 2) противопоставлен миру праведности (XXIX, 18); день отличается от ночи (XVII, 22), человечество до времени Авраама другое, чем после Авраама (XXIV–XXV). Также и само человечество после Авраама разделилось на народ Божий и язычников (XXII, 4–5; XXIV, 1). Существует еще и этический дуализм: есть праведные и грешные (XVII, 22; XXIII, 12); есть желающие зла (XXIII, 13), и есть творящие дела правды (XXVII, 9) ..." R. Rubinkiewicz, "La vision de l'histoire dans l'Apocalypse d'Abraham," in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung,* 2.19.1. (Berlin — New York: de Gruyter, 1979) 137–151 at 149.

[137] Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, xxvi.

[138] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes,* 31.

взаимодействия этих двух духов, доброго и злого. Он отмечает, что их борьба ведется не напрямую, но опосредовано через человека — Авраама. Патриарх изображается в псевдоэпиграфе в качестве особого места битвы, на котором и развертывается противостояние между этими двумя духовными силами.[139] Филоненко усматривает в такой антропологической интернализации и переносе духовного конфликта во внутреннюю жизнь персонажа, особый извод дуалистического мировоззрения, нашедший себе место в Кумранских источниках, включая *Наставление о Двух Духах* (1QS 3:13 — 4:26), где Князь Светов и Ангел Тьмы воюют друг с другом в сердце человеческом.

Перечисленные предположения исследователей о дуалистических тенденциях в тексте *Откровения Авраама*, выраженных в симметричном соотношении Божественной и демонической области, мира Бога и мира Азазеля, требуют дальнейшего прояснения, которое обещает весьма продуктивные результаты. В данной статье мы попытаемся исследовать некоторые примеры дуалистической симметрии, находящиеся в славянском псевдоэпиграфе, при этом сосредоточившись на особой образности "богоявления," применяемой к главному отрицательному персонажу — демону Азазелю.

---

139 Филоненко также обращает внимание на следующее выражение из *Отк. Авр.* 14:6: "... Есть бо достояние твое на сущая с тобою съ звездами и облаки раждающаяся чловѣки ихъже часть еси ты и бытиемъ твоимъ суть ти." Он усматривает в этом выражении отсылку к астрологическому пониманию судьбы, которое мы находим и в некоторых Кумранских гороскопах. Согласно этому представлению человек с самого рождения принадлежит либо уделу света, либо уделу тьмы. Филоненко также обращает внимание на дуализм оппозиции "века праведности" (въ вѣцѣ праведнемь) и "века тления" (во тлѣннѣ вѣцѣ). По его мнению, все эти черты говорят о сильном присутствии в тексте дуалистической идеологии. См. Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 32.

Наследие Азазеля

Предание о двух эсхатологических "жребиях" или "уделах" человечества во второй части изучаемого источника долгое время озадачивало всех тех, кто осмеливался изучать славянский апокалипсис. Читая эти поразительные описания, исследователи авраамического псевдоэпиграфа часто пытались установить возможные связи подобного символизма уделов с дуалистическими тенденциями некоторых текстов Кумрана, для которых также важна образность двух эсхатологических жребиев. Так, в свитках Мертвого моря, мы также находим широкое использование образа двух участей людей земли, где все человечество описывается как разделенное на два противоположных, и порой взаимоисключающих лагеря, которые должны встретиться друг с другом в последней решающей битве.

Часто отмечалось, что загадочная символика эсхатологических эпизодов, встречающаяся в некоторых текстах Кумрана, принимает формы дуалистических симметричных соответствий, в которых выстраиваются парадоксальные дихотомии света и тьмы, добра и зла, избранничества и отверженности. Такая дуалистическая "зеркальность" уделов часто подкреплена символическим смыслом имен предводителей этих эсхатологических "жребиев," особые именования которых порой предназначены для полемической деконструкции кличек и титулов их соперников: Мелхиседека[140] и Мелхиреши, Князя Светов и Ангела Тьмы.

---

[140] О Мелхиседеке в свитках Мертвого Моря и других ранних иудейских документах см.: И. Амусин, "Новый эсхатологический текст из Кумрана (11QMelchizedek)," *Вестник Древней Истории* 3 (1967) 45–62; V. Aptowitzer, "Malkizedek. Zu den Sagen der Agada," *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 70 (1926) 93–113; A. Aschim, "Melchizedek the Liberator: An Early Interpretation of Genesis 14?" *SBLSP* (1996) 243–58; C. Böttrich, "The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov" *JJS* 32.4 (2001) 445–70; A. Caquot, "La pérennité du sacerdoce," *Paganisme, Judaïsme, Christianisme* (Paris: E. De Boccard,

Такая же последовательная образность эсхатологических уделов человечества просматривается и в *Откровении Авраама*. Символика двух жребиев подробно разрабаты-

---

1978) 109–16; A. R. Carmona, “La figura de Melquisedec en la literatura targumica,” *EstBib* 37 (1978) 79–102; G. L. Cockerill, *The Melchizedek Christology in Heb. 7:1–28* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1979); J. Davila, “Melchizedek, Michael, and War in Heaven,” *SBLSP* 35 (1996) 259–72; idem, “Melchizedek: King, Priest, and God,” in: *The Seductiveness of Jewish Myth: Challenge or Response?* (ed. S. Daniel Breslauer; Albany: SUNY, 1997) 217–234*; idem*, “Melchizedek, The ‘Youth,’ and Jesus,” in: *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (ed. J. R. Davila; STDJ, 46; Leiden: Brill, 2003) 248–274; M. De Jonge and A. S. Van der Woude, “11QMelchizedek and the New Testament,” *NTS* 12 (1965–6) 301–26; M. Delcor, “Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews,” *JSJ* 2 (1971) 115–35; F. du Toit Laubscher, “God’s Angel of Truth and Melchizedek. A note on 11 Q Melh 13b,” *JSJ* (1972) 46–51; J. Fitzmyer, “Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11,” *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBLSBS, 5; Missoula, MT: Scholars Press, 1974) 245–67; idem, “‘Now This Melchizedek . . .’ (Heb. 7:1),” in: *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBLSBS 5; Atlanta: Scholars Press, 1974) 221–243, *idem*, “Melchizedek in the MT, LXX, and the NT,” *Biblica* 81 (2000) 63–69; J. Gammie, “Loci of the Melchizedek Tradition of Gen. 14:18–20,” *JBL* 90 (1971) 385–96; F. García Martínez, “4Q Amram B 1:14; ¿Melkiresa o Melki-sedeq?” *RevQ* 12 (1985) 111–114, *idem*, “Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán,” *Biblica* 81 (2000) 70–80; C. Gianotto, *Melchizedek e la sua tipologia: Tradizioni giudiche, cristiane e gnostiche* (*sec II a.C.–sec.III d.C*) (SrivB, 12; Brescia: Paideia, 1984); I. Gruenwald, “The Messianic Image of Melchizedek,” *Mahanayim* 124 (1970) 88–98 [на иврите]; F. Horton, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews* (SNTSMS, 30; Cambridge/London/New York/Melbourne: Cambridge University, 1976); P. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*[c] (CBQMS, 10; Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1981); R. N. Longenecker, “The Melchizedek Argument of Hebrews: A Study in the Development and Circumstantial Expression of New Testament Thought,” in: *Unity and Diversity in New Testament Theology* (ed. R. Guelich; Grand Rapids: Eerdmans, 1978) 161–185; J.L. Marshall, “Melchizedek in Hebrews, Philo, and Justin Martyr,” *SE* 7 (1982) 339–342; M. McNamara, “Melchizedek: Gen 14, 17–20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature,” *Biblica* 81 (2000) 1–31; O. Michel, “Melchizedek,” *TDNT* 4.568–71; B. Pearson, “The Figure of Melchizedek in the First Tractate of the Unpublished Coptic-Gnostic Codex IX from

вается на протяжении всей второй, апокалиптической части псевдоэпиграфа.[141] Исследователи уже отмечали, что подробная понятийная проработка панорам двух уделов напоминает не только об эсхатологических реинтерпретациях, описанных в Кумранских документах,[142] но также и о двух жертвенных жребиях, занимающих важное место в обряде дня Йом Киппур,[143] и весьма подробно описанных

Nag Hammadi," *Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religion* (Supplements to Numen, 31; Leiden: Brill, 1975) 200–8*; idem*, "The Figure Melchizedek in Gnostic Literature," in: *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1990) 108–123; J. Petuchowski, "The Controversial Figure of Melchizedek," *HUCA* 28 (1957) 127–36; S. E. Robinson, "The Apocryphal Story of Melchizedek," *JSJ* 18 (1987) 26–39; D.W. Rooke, "Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7," *Biblica* 81 (2000) 81–94; H. Rowley, "Melchizedek and Zadok (Gen 14 and Ps 110)," *Festschrift für Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag* (ed. W. Baumgartner; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1950) 461–72; C. Schmidt and V. MacDermot, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex* (NHS XIII; Leiden: Brill, 1978); M. Simon, "Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende," *RHPR* (1937) 58–93; R. Smith, "Abram and Melchizedek (Gen. 14, 18–20)," *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 77 (1965) 129–53; C. Spicq, "Melchisédech et l'Épître aux Hébreux," *ATh* 7 (1946) 69–82; H. Stork, *Die sogenannten Melchizedekianer mit Untersuchungen ihrer Quellen auf Gedankengehalt und dogmengeschichtliche Entwicklung* (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, 8/2; Leipzig: A. Deichert, 1928); G. Vajda, "Melchisédec dans la mythologie ismaélienne," *Journal Asiatique* 234 (1943–1945) 173–83; G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem: Eine Studie zur Geschichte der Exegese* (BZNW, 5; Giessen: Töpelmann, 1927).

[141] О смысле двух жребиев см. также: B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *Die Apokalypse Abrahams* (JSHRZ 5.5. Gütersloh: Mohn, 1982) 413–460 at 418; Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Édition critique du texte, introduction, traduction et commentaire*, 54.

[142] Марк Филоненко обращает внимание на то, что термин "удел" (слав. часть) следует соотносить с евр. גורל, термином, многократно употребляемым также в Кумранских источниках. Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 33.

[143] Об отражении преданий Йом Киппур в *Отк. Авр.* см. L.L. Grabbe, "The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation," *JSJ* 18 (1987) 165–79 at 157; C. Fletcher-Louis, "The Revelation of the

в библейских и раввинистических источниках.[144] Уже отмечалось, что слово “жребий” (слав. “часть”), которое мы находим в славянском псевдоэпиграфе, и которое можно соотнести с еврейским גורל, является очень важным культовым термином, часто встречающимся как в обрядовых описаниях библейского и раввинистического происхождения,[145] так в эсхатологических повествованиях Кумранских источников.[146]

Подобно тому, как в Кумранских документах жребии соотнесены с определенными персонажами — ангельскими (Велиар, Князь Светов) или человеческими (Мелхиседек), в *Откровении Авраама* уделы человечества также неразрывно связаны с главными героями повествова-

---

Sacral Son of Man,” in: *Auferstehung-Resurrection* (eds F. Avemarie and H. Lichtenberger; Tübingen: Mohr/Siebeck) 282; R. Helm, “Azazel in Early Jewish Literature,” *Andrews University Seminary Papers* 32 (1994) 217–226 at 223; B. Lourié, “Propitiatorium in the Apocalypse of Abraham,” in: *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity* (eds. L. DiTommaso and C. Böttrich, with the assist. of M. Swoboda; Texte und Studien zum antiken Judentum, 140; Tübingen, 2011) 267–77; D. Stökl Ben Ezra, “Yom Kippur in the Apocalyptic Imaginaire and the Roots of Jesus’ High Priesthood,” in: *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (eds. J. Assman and G. Stroumsa; Leiden: Brill, 1999) 349–366; idem, “The Biblical Yom Kippur, the Jewish Fast of the Day of Atonement and the Church Fathers,” *Studia Patristica* 34 (2002) 493–502; idem, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (WUNT, 163; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2003) 94.

[144] См. A. Orlov, “The Eschatological Yom Kippur in the *Apocalypse of Abraham*: Part I: The Scapegoat Ritual,” in: *Symbola Caelestis. Le symbolisme liturgique et paraliturgique dans le monde Chrétien* (Scrinium, 5; eds. A. Orlov and B. Lourié; Piscataway: Gorgias Press, 2009) 79–111.

[145] Термин גורל показательно употреблен в Лев. 16:8–10.

[146] См. напр.: 1QS גורל בליעל (жребий Велиара); גורל קדושים (жребий святых);

1QM גורל בני חושך (жребий сынов тьмы); גורל חושך (жребий тьмы);

11Q13 אנש[י] גורל מל[כי] צדק (люди жребия Мелхиседекова).

ния — падшим ангелом Азазелем[147] и вознесенным на небеса патриархом Авраамом.[148]

Обращает на себя внимание и то, что в *Откровении Авраама*, как и в Кумранских документах,[149] жребий праведных часто обозначается в качестве жребия Божества ("въ жребии моемь"), как, например, в *Отк. Авр.* 20:1-5:

> И рече къ мнѣ прѣжѣ вѣкъ Крѣпокъ: "Авраме!" И ркохъ: "Се азъ." И рече: "Съглядаи свыше яже суть подъ тобою звѣзды, ищеты я и повѣжи чисмя ихъ!" И ркохъ: "Когда возмогу, имъже азъ есмь чловѣкъ!" И рече ми: "Яко чисмя звѣздное и силу ихъ положю сѣмени твоему языкъ людии и люди отлучены мнѣ въ жребии моемь съ Азазиломъ."[150]

Если сходство в описаниях "уделов" в *Откровении Авраама* и Кумранских рукописях часто отмечалось и подчеркивалось исследователями, то различия в описании этих эсхатологических жребиев и их носителей оставались в тени.

Интересно то, что дуалистическая образность эсхатологических уделов в славянском апокалипсисе выходит на новый, еще более радикальный уровень, нежели в свитках Мертвого моря. Так, *Откровение Авраама* пытается наделить главного отрицательного персонажа своего

---

147 *Отк. Авр.* 13:7: "И рече ему: Укоризна тебе, Азазилъ, яко часть аврамля на небесехъ есть, а твоя на земли." Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 66.

148 *Отк. Авр.* 10:15: "Въстани, Авраме, иди дерзая! Веселися зѣло и возрадуися! И азъ с тобою, яко уготовася тебѣ часть вѣчная от Превѣчнаго. Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 60.

149 Отождествление благого жребия с Божьим жребием мы тоже находим в Кумранских источниках, ср.: 1QM 13:5–6: "ибо они жребий мрака, но жребий Бога — это [вечн]ый свет." *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (2 vols.; eds. F. García Martínez and E. Tigchelaar; Leiden: Brill, 1997) 135.

150 Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 82.

повествования и его жребий особыми характеристиками и свойствами, которые в Кумранских источниках применяются исключительно и только для описания праведного удела человечества. Одно из таких свойств — это понятие "наследия" или "достояния," термин, который занимает очень важное место как в свитках Мертвого моря, так и в славянском апокалипсисе.

Так, в рассуждении в из 14-й главы псевдоэпиграфа излагается весьма загадочное предание об особом "наследии," данном падшему ангелу Азазелю:

> ... Есть бо достояние твое на сущая с тобою съ звездами и облаки раждающаяся чловѣки ихъже часть еси ты и бытиемъ твоимъ суть ти...[151]

Одной из поразительных черт этого эпизода, отраженного в *Отк. Авр.* 14:6, является понятие эсхатологической "доли," или как сказано в славянском тексте, "части"[152] Азазеля, которая соединяется здесь с другим термином — "наследие" (слав. "достояние"). Более того, оба термина понимаются в славянском апокалипсисе в качестве терминов своего рода взаимозаменяемых.

Такая терминологическая связь не может не занимать нас, поскольку эти два понятия, "наследия" и "доли," употребляются как взаимозаменяемые также и в тех отрывках Кумранских рукописей, где речь идет о конечном жребии. Например, в тексте 11Q13 говорится о "наследии" тех, кто на стороне Мелхиседека — их доля заключается в том, чтобы победить в эсхатологической битве:

> ...и от *наследия* Мелхиседека, ибо... они суть *наследие* Мелхиседека, который и позволит им вернуться. И в День

[151] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 68.

[152] Здесь, как и в *Отк. Авр.* 10:15 славянское слово "часть" использовано для обозначения "жребия, доли, удела." А в *Отк. Авр.* 20:50 и 29:21 употребляется слав. "жребий" в том же значении. Ср.: Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 82 and 102.

Отпущения в конце десятого юбилея, когда отпущение будет совершаться для всех сыновей света и людей жребия Мелхиседека.[153]

В 1QS 3:13 — 4:26, во фрагменте, известном, как *Наставление о Двух Духах*, образ "наследия" вновь оказывается привязанным к понятию "жребия праведных":

... они шествуют в премудрости или в безумии. В соответствии со своим *наследованием* истины, человек будет праведным и будет сторониться неправды, а если он примет жребий неправды, он будет злодействовать в нем, и отвернется от правды.[154]

В 1QS 11:7-8 и *Дамасском Документе* (CD) 13:11-12 понятие о наследовании еще раз связывается с участием в жребии света, обозначенным в 1QS в качестве "жребия святых":[155]

К тем, кого Бог избрал и даровал им вечное владение: и Он даровал им *наследование* жребия святых. (1QS 11:7–8)[156]

И всякий, вступающий в Его собрание, будет испытан Им в делах, разуме, силе, храбрости и богатстве, и запишут его на месте в согласии с *наследованием* жребия света. (CD-A 13:11–12).[157]

В этих двух текстах понятие "наследования" может пониматься как действенное участие в эсхатологическом жребии, что подкреплено формулой "вступление в наследство жребия" (евр. נחלתו בגורל).[158] Эта же мысль явственно отражена также и в упомянутом выше пассаже из *Откровения Авраама* 14:6, где "наследование" понимается как участие в "уделе" или жребии Азазеля.

---

153 *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1207–1209.

154 *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 75–79.

155 В 1QM 14:9 мы вновь встречаем эту же терминологию наследования. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 137.

156 *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 97.

157 *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 573.

158 *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 572.

Но, несмотря на все эти сходства, нельзя не отметить поразительных различий между этими текстами: если в Кумранских источниках “наследование” понимается как наследование Божественного жребия, то в *Откровении Авраама* оно является парадоксальным образом отнесенной к жребию Азазеля.

Такой неожиданный перенос понятия “наследования,” играющего такую важную роль в Кумранских документах, под знамя жребия Азазеля в *Откровении Авраама*, не может не поражать. Такого рода радикальный пересмотр выводит дуалистическую идеологию иудейского псевдоэпиграфа на совершенно новый уровень, по сравнению с дуалистическими воззрениями свитков Мертвого моря.

Этот новый шаг в развитии дуалистической идеологии оказывает серьезное влияние на изображение главного отрицательного персонажа апокалипсиса — падшего ангела Азазеля. В отличие от эсхатологических “противников” свитков Мертвого моря, Азазель становится уже не просто одним из персонажей в большой галерее “оппонентов,” но уникальным, главенствующим врагом. В связи с этим Лестер Граббе отмечает, что, описывая своего главного отрицательного героя, *Откровение Авраама* имеет в виду “сложносоставного изначального архидемона под именем Азазель.”[159] По мнению Граббе, в славянском апокалипсисе “Азазель уже не просто один из вождей падших ангелов, но предводитель всех демонов. Фигуры, которые ранее мыслились в качестве различных, теперь соединились в одном персонаже, и различные имена теперь стали просто разными обозначениями одного и того же дьявола.”[160]

Такое концептуальное слияние различных функций и персонажей в одном эсхатологическом лице дает возмож-

---

[159] Grabbe, “The Scapegoat tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,” 158.

[160] Grabbe, “The Scapegoat tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,” 158.

ность не только вывести дуализм славянского апокалипсиса на новый, прежде недосягаемый уровень, но также обеспечить и укрепить уникальную позицию Азазеля, который теперь может противостоять не только Иаоилу и Аврааму, но и, что более важно, самому Богу.

"Богоявление" Азазеля

Второй, апокалиптический раздел славянского псевдоэпиграфа начинается рядом зарисовок, описывающих внезапное появление и загадочный вид небесного вожатого Авраама — ангела Иаоила. Но, по сравнению с новоявленным величием этого небесного обитателя, фигура его главного противника, падшего ангела Азазеля, оказывается в плену еще более загадочных описаний. По-видимому, понимая этого демона как своего рода осевую фигуру концептуального замысла славянского псевдоэпиграфа, и даже как того, кто владеет ключами от многих тайн этого апокалиптического повествования, авторы текста не спешили прояснить своим читателям однозначный статус их таинственного антигероя, вместо этого предлагая им замысловатое переплетение тайных преданий, сходящихся вновь и вновь на самом сокровенном и непонятном персонаже славянского апокалипсиса.

Но, несмотря на эту атмосферу сокрытия и умолчания, окружающую образ главного демона, космический масштаб его фигуры все же проглядывает своими парадоксальными лучами в различных деталях истории. Так, уже в самом начале своего восшествия на сцену, в 13-й главе, где Азазель впервые появляется перед читателями, он описывается в виде существа, обладающего особой властью. Его изначально смелый и уверенный подход к жертвоприношениям, которые Авраам приготовил самому Богу, вовсе не случаен: авторы славянского апокалипсиса, по-видимому, хотели дать понять своим

читателям, что Азазель — это не просто отверженное и проклятое создание, а напротив — объект священного почитания, поклонения и жертвы, обладающий великим статусом, который негативно отражает и имитирует высоту и власть самого Бога.[161]

---

[161] Об Азазеле в преданиях см.: J. Blair, *De-Demonising the Old Testament: An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible* (FAT 2.37. Tübingen: Mohr/Siebeck, 2009) 55–63; J. De Roo, "Was the Goat for Azazel destined for the Wrath of God?" *Bib* 81 (2000) 233–241; W. Fauth, "Auf den Spuren des biblischen Azazel (Lev 16): Einige Residuen der Gestalt oder des Namens in jüdisch-aramäischen, griechischen, koptischen, äthiopischen, syrischen und mandäischen Texten," *ZAW* 110 (1998) 514–534; C.L. Feinberg, "The Scapegoat of Leviticus Sixteen," *BSac* 115 (1958) 320–31; M. Görg, "Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus," *BN* 33 (1986) 10–16; Grabbe, "The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation," 165–79; Helm, "Azazel in Early Jewish Literature," 217–226; B. Janowski, *Sühne als Heilgeschehen: Studien zur Suhnetheologie der Priesterchrift und der Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testment* (WMANT, 55; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982); idem, "Azazel," in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (eds. K. van der Toorn et al.; Leiden: Brill, 1995) 240–248. B. Jurgens, *Heiligkeit und Versöhnung: Leviticus 16 in seinem Literarischen Kontext* (HBS, 28; Freiburg: Herder, 2001); H.M. Kümmel, "Ersatzkönig und Sündenbock," *ZAW* 80 (1986) 289–318; R.D. Levy, *The Symbolism of the Azazel Goat* (Bethesda: International Scholars Publication, 1998); O. Loretz, *Leberschau, Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel: Leberschau und Jahwestatue in Psalm 27, Leberschau in Psalm 74* (UBL, 3; Altenberge: CIS-Verlag, 1985); J. Maclean, "Barabbas, the Scapegoat Ritual, and the Development of the Passion Narrative," *HTR* 100 (2007) 309–334; Molenberg, "A Study of the Roles of Shemihaza and Asael in 1 Enoch 6–11," 136–146; J. Milgrom, *Studies in Cultic Theology and Terminology* (SJLA, 36; Leiden: Brill, 1983); D. Rudman, "A Note on the Azazel-goat Ritual," *ZAW* 116 (2004) 396–401; W.H. Shea, "Azazel in the Pseudepigrapha," *JATS* 13 (2002) 1–9; Stökl Ben Ezra, "Yom Kippur in the Apocalyptic Imaginaire and the Roots of Jesus' High Priesthood," 349–366; idem, "The Biblical Yom Kippur, the Jewish Fast of the Day of Atonement and the Church Fathers," 493–502; idem, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*; A. Strobel, "Das jerusalemische Sündenbock-ritual. Topographische und landeskundische Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte von Lev. 16,10,21f," *ZDPV* 103 (1987) 141–68; H. Tawil, "ᶜAzazel the Prince of the Steepe: A Comparative Study," *ZAW* 92 (1980) 43–59; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source against Their ANE Background," *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem, 1983) 95–129; A. Wright, *The Origin*

В предшествующих исследованиях уже изучались симметричные соотношения образов Азазеля и Авраама,[162] а также параллели в описаниях Азазеля и Иаоила.[163] Но, несмотря на всю важность этих сравнительных исследований, проясняющих концептуальную симметрию между положительными и отрицательными героями славянского апокалипсиса, исследователи часто упускали из виду другой важный параллелизм в этом тексте, а именно: парадоксальное соответствие ролей и атрибутов Божества и демона. Одной из важных деталей этой поразительной дуалистической симметрии следует считать описание двух эсхатологических жребиев, в которых удел Азазеля откровенно сравнивается с уделом Всемогущего. Нужно отметить, что подобное сопоставление падшего ангела и Божества представляет собой нечто большее, нежели обычную абстрактную схему. Есть определенный соблазн увидеть в таком соответствии двух жребиев человечества, одного — Божественного и другого — демонического, просто своего рода условное разграничение, где статус Божества не реально, а только метафорически сопоставляется с положением Азазеля. Однако более пристальный анализ текста показывает, что сравнение Бога и Азазеля не является абстрактным упражнением, поскольку оно затрагивает саму суть глубинных онтологий обоих персонажей, выражающуюся в описании их "богоявлений" или "теофаний," которые являются удивительно схожими, так как разделяют друг с другом часть сущностных черт.

---

of the Evil Spirits, 104–117; D.P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (SBLDS, 101; Atlanta: Scholars, 1987).

[162] Orlov, "The Eschatological Yom Kippur in the *Apocalypse of Abraham*: Part I: The Scapegoat Ritual," in: *Symbola Caelestis*, 79–111.

[163] См.: Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes,* 31; D.C. Harlow, "Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*," in: *The "Other" in Second Temple Judaism. Essays in Honor of John J. Collins* (eds. D.C. Harlow et al.; Grand Rapids: Eerdmans, 2011) 302–330 (310, 315).

Так, в нашем тексте, в котором богоявления Творца постоянно изображаются как происходящие посреди пламени, “теофания” Азазеля тоже оказывается наделенной сходной образностью.

Нам уже приходилось отмечать, что образ огня играет в славянском апокалипсисе очень важную понятийную роль.[164] Огонь здесь часто изображается в качестве особой стихии, испытывающей подлинность каждой вещи и проверяющей ее способность пребыть в вечности. Так, в *Отк. Авр.* 7:2 сказано, что огонь порицает своим пламенем те вещи, которые гибнут легко.[165] Как одушевленные, так и неодушевленные персонажи рассказа, включая бесславных идолов и их богохульных создателей, изображены в нашем тексте как проходящие испытание огнем; этот нелегкий экзамен порой приводит их к их конечной катастрофической судьбе. Так, посредством огня, юный герой веры “испытывает” принадлежавшего его отцу деревянного истукана, носящего имя Бар-Эшат, и пламя обращает идола в горсть пепла. Более того, создатели и почитатели идолов сами тоже не могут избежать огненных проб. Первый агадический раздел нашего текста заканчивается пламенной катастрофой, во время которой мастерская Фарры и ее обитатели оказываются уничтоженными огнем, ниспосланным от Бога. Далее, во втором, апокалиптическом разделе текста, патриарх Авраам сам проходит множество огненных крещений во время своего восхождения к высочайшим небесам. Все эти примеры огненного истребления одних персонажей повествования и чудесного выживания в пламени других нельзя назвать случайными. Исследователи уже отмечали, что в *Откровении Авраама*, как и в некоторых других апокалиптических текстах, таких, как третья глава Книги пророка Даниила и 28-я глава Книги пророка Иезекииля,

---

164 См.: A. Orlov, “‘The Gods of My Father Terah’: Abraham the Iconoclast and the Polemics with the Divine Body Traditions in the *Apocalypse of Abraham*,” *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 18.1 (2008) 33–53.

165 Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha,* 15.

огонь описывается в качестве своего рода решающего теста, позволяющего отличить истинные "формы" от их фальшивых идолообразных имитаций. В согласии с этим убеждением, обещающим неразрушимость истинных реальностей в языках пламени, само явление Божества постоянно изображается в нашем тексте в качестве происходящего в гуще огненного потока. Так, уже в восьмой главе, отмечающей переход к апокалиптическому разделу повествования, где говорится об ответе патриарха на Божественный призыв во внутреннем дворе дома Фарры, Божественное присутствие изображено в виде "гласа Единого Всемогущего," сходящего в огненном потоке.[166] Такое аудиальное самооткровение Божества в языках пламени затем становится своего рода нормативным описанием, которое авторы *Откровения Авраама* используют вновь и вновь в их изображении богоявлений.[167]

В виду этих настойчивых "теофанических" тенденций нашего псевдоэпиграфа, интересным является то, что некоторые эсхатологические явления Азазеля также изображены при помощи символики огненных образов, напоминающих нам об епифаниях Божества.

Хотя в 13-й главе патриарх Авраам видит Азазеля в образе нечистой птицы, текст откровения дает понять, что это явление вовсе не отражает настоящий облик демона, чье подлинное обиталище, как несколько раз отмечается в тексте, находится в подземном мире.[168] Поразительно, что

[166] *Отк. Авр.* 8:1: "... гласъ Крѣпкаго падеть съ небесѣ въ потоцѣ огньнѣ глаголя зовыи: 'Авраме, Авраме!'" Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 16; B. Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 54.

[167] См. напр. *Отк. Авр.* 17:1-2: "И ѣще ему глаголющю и се огнь грядыи противу нама окрѣстъ. И гласъ бысть въ огни яко гласъ водъ многъ, яко гласъ моря въ възмущении его. И покляче съ мною ангелъ и поклонися." Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 72; *Отк. Авр.* 18:2 "...и гласъ слышахъ яко възмущения морьска и не престаяше от исполнения огньна." Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 76.

[168] Джордж Генри Бокс размышляет о деталях описания жилища Азазеля, отмечая, что "Иаоилу противостоит Азазель, который является

это подлинное жилище великого демона в недрах земли обладает теми же видимыми приметами, что и дворец Божества, будучи описанным в качестве расположенного в самой сердцевине пламени теофании.

Так, в речи Иаоила в 14-й главе, где и объявляется действительное место пребывания главного отрицательного персонажа, обитель главного демона отождествлена с печью земли.[169] Более того, и сам Азазель изображен в качестве "пламенеющего полена" этой адской топки.[170] Это описание Азазеля, раскалившегося в пламени своего собственного достояния, более чем любопытно. Оно вызывает в памяти огненную природу Божественного жилища, которое в *Откровении Авраама* показано в виде вышнего очага огня. Огненная природа небесной тверди многократно подчеркивается в произведении. Нужно отметить, что продвижение созерцателя в область Божества изображается как его вхождение внутрь огненной области. Так, преступление главного героя и ведущего его ангела через рубеж небесной области описывается в *Отк. Авр.* 15:3 как вхождение в огонь: "и възнесе мя на краи пламени огньного. И взидохомъ яко многи вѣтры на небо утверженое на простертьихъ..."[171]

Далее, в 17-й главе, читатели вновь обнаруживают перед собой устрашающую громаду небесной печи — пламя

главой темных сил, действующим на земле (гл. 13), в то время, как его действительная область — ад, где он и правит как господь (гл. 31)". Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, xxvi.

[169] Уже Бокс отмечал огненный характер демонических образов славянского апокалипсиса, в котором Азазель изображается в виде адского пламени. Размышляя над огненной эпифанией Азазеля, он замечает, что "... в соответствии с особыми способами представления в изучаемом нами тексте апокалипсиса, Азазель сам есть огонь Ада (ср. гл. XIV. 'да будешь ты головней печи земной,' и гл. XXXI. 'палимые огнем языка его')." Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, xxvi.

[170] См.: *Отк. Авр.* 14:5 "Рци ему: 'Да будеши главънею пещи земныя!'" Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 68.

[171] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 70.

охватывает созерцателя и его небесного вожатого со всех сторон, пока они продвигаются в жилище Божества:

> И ѣще ему глаголющю и се огнь грядыи противу нама окрѣстъ. И гласъ бысть въ огни яко гласъ водъ многъ, яко гласъ моря въ възмущении его. И покляче съ мною ангелъ и поклонися.[172]

Далее в *Отк. Авр.* 18:1, вступая в Святая Святых небес, созерцатель вновь проходит сквозь другой порог огня: "... еще ми пѣснь глаголющю и устие же огня сущаго на простерьтии възношашеся выше..."[173]

Огненный апофеоз достигает своего пика в 18-й главе, когда патриарх видит чертог небесного престола Божества. Именно там, в самом сокровенном месте теофании, созерцатель зрит перед собой сам престол Божества, сваянный из стихии огня: "И яко възвысися огнь въспаря на высочее, видѣхъ подъ огньмъ престолъ от огня ..." (*Отк. Авр.* 18:3).[174] Такое огненное средоточие небесного присутствия составляет парадоксальную параллель к огненному виду подземного обиталища отрицательного персонажа.

Эта удивительная образность возвращает нас к преданию об Азазеле, которое мы находим в *Отк. Авр.* 14:5, где, согласно мнению некоторых исследователей, явление демона выглядит как огонь Ада.[175]

Определение сущности Азазеля через образ подземного пламени очень любопытно в виду упомянутой ранее идейной установки, относительно которой огонь выступает как наиболее характерная черта теофании, выражающий самое присутствие Божества. Подобно

---

172 Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 72.

173 Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 76.

174 Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 76. См. ткж.: *Отк. Авр.* 18:13: "... И тъ бяше покрываемъ огньмъ и огнь обхожаше окрсть. И се свѣтъ нескажемъ обьстояше народа огньнаго." Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 78.

175 Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, xxvi.

Божеству, понимаемому в *Откровении Авраама* как Огонь небес, восседающий на престоле из всполохов пламени, демон тоже обозначен как огонь подземного мира.

Здесь стоит также отметить, что как и главное аудиальное выражение Бога в нашей книге, в виде Божественного Гласа, часто изображаемого как сходящий в потоке пламени, аудиальное проявление Азазеля тоже окружено символикой огня. Так, в *Отк. Авр.* 31:5 упоминается "огонь языка Азазилова":

> ... И шедъше во слѣдъ идолъ и в слѣдъ убииствъ своихъ будут бо тлѣющи в утробѣ лукаваго черва Азазила и палими огнемъ языка Азазилова...[176]

Интересно, что так же, как огонь Божий уничтожает в яростном пламени как и идолов, так и идолопоклонников,[177] так и огонь, исходящий от Азазеля, имеет силу уничтожать всех "последовавших за идолами." Но в этом контексте трудно понять, является ли пламя Азазеля пламенем Божьим, потому что далее в тексте (см. *Отк. Авр.* 31:3) Божество говорит, что он предназначил "насмешников" над Ним стать "пищей огня адова, бесконечно сгорающей в воздухе подземных глубин."[178]

Слава Азазеля

Проведенное нами исследование свойств главного антагониста повествования показало, что авторы *Откровения*

---

[176] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 104.

[177] Ср.: *Отк. Авр.* 31:2-3 "И азъ иждьгу огньмь поносившая имъ властьвующая в нихъ въ вѣкъ и дамъ покрывшая мя ругомъ укоризньству вѣка настающего." Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 104.

[178] "Яко ты уготовахъ пищю огню адову и парение непрестаньное по аеру подземныхъ преисподнихъ." Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 104.

представляли Азазеля одним из существ, наделенным теофаническими свойствами, имитирующими свойства Божии.

Дальнейшее развитие загадочного предания о свойствах и служениях падшего ангела, напоминающее о его Божественном обличии, принимает еще более парадоксальную форму в 23-й главе, где герой веры созерцает в видении начало и развитие всей человеческой истории. Азазель тоже присутствует в этом важном откровении: здесь он изображен в виде совратителя Адама и Евы.

Прежде, чем мы подробно рассмотрим этот загадочный эпизод, мы должны сказать несколько слов об особых обстоятельствах этого видения патриарха, во время которого герою веры дается созерцание бездны с высоты его превознесенного положения у Престола Божьего. Это противопоставление двух планов — низшего и высшего, демонического и Божественного — еще раз подчеркивает дуалистическую природу славянского апокалипсиса, постоянно демонстрирующего параллелизм высших и низших сил.

В начале этого таинственного видения Божество повелевает адепту взглянуть себе под ноги и приготовится к "созерцанию творения." Далее, Аврааму, стоящему у престола и смотрящему вниз, себе под ноги, открывается то, что в тексте называется "подобием неба." Выражение "подобие неба"[179] часто ставило в тупик многих исследователей,[180] так как авторы текста решают применить это выражение к изображению демонической области, покоящейся на Левиафане и находящейся под властью Азазеля:

И смотрихъ подъ простертие ножное и видѣхъ подобие

[179] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 84.

[180] См., например, комментарий Хореса Ланта в: R. Rubinkiewicz, "The Apocalypse of Abraham," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.681–705 (699).

> неба и яже в немь: И ту землю и плоды ея и движющаяся ея и душьная ея и силу чловѣкъ ея и нечстья душьния ихъ и оправдания ихъ и начинания дѣлъ ихъ. И бездну и мучение ея и преисподьняя ея и еже в нихъ погыбение. Видѣхъ ту море и островы его и скоты его и рыбы его и Левоиафана и держание его и ложе его и язвины его и уселеную належащюю на него и колѣбания его и уселеныя рушание его ради (*Отк. Авр.* 21:2–4).[181]

В этом тайном видении, открывшемся патриарху с высочайших небес, читатель находит еще одну поразительную иллюстрацию дуалистического мировоззрения *Откровения Авраама*. Но самый загадочный эпизод в ряду этих таинственных изложений о "подобии небес" мы встречаем ниже, в главе 23, где созерцатель видит Азазеля под райским древом. В этом эпизоде (*Отк. Авр.* 23:4–11) раскрывается следующая весьма таинственная традиция, основанная на нетривиальных символических образах:

> ... И смотрихъ въ образование и течесте очи мои на страну овощника Едемъ, и видѣхъ ту мужа велика зѣло въ высоту и страшна въ ширину, бесприкладна зракомъ, съплетшася съ женою яже и та сравняшеся мужесцѣмь зрацѣ и възрастѣ. И бѣсте стояща под единемъ садом едемьскимъ. И бяше плодъ сада того яко видъ грезда виничьна. И за садомъ бяше стоя яко змии образомъ, руцѣ же и нозѣ имыи подобно чловѣку и крилѣ на плещю его: Ѕ о десную и Ѕ о шюю его. И держаше в руку гръздъ садовныи. Залагаше оба яже видѣхъ съплетшася. И рекохъ: "Кто еста съплетшася к себе или кто есть сыи меж нима или что есть плодъ егоже ѣста, Крѣпце Превѣчне?" И рече: "Се есть свѣтъ чловѣчь — се есть Адамъ. И се есть помышьление ихъ на земли — си есть Евьга. А еже межю има, то есть бесцестие начинания ихъ въ погыбель — самъ Азазилъ." (*Отк. Авр.* 23:4-11).[182]

Интересно то, что находясь у Престола Божия, в самом центре Божественного присутствия, патриарх получает

[181] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 84.

[182] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 88.

видение другого, демонического присутствия в низшей сфере: он созерцает обличье Азазеля во время грехопадения в Эдеме, где демон изображается переплетенным с первозданными людьми. Это изображение интересно тем, что местом обитания Азазеля оказывается первозданный образ древа, насажденного в Эдемском саду.

Несомненно, в данном отрывке текста перед читателями предстает то самое бесславное Древо Познания Добра и Зла, — зловещий символ изначального падения первой человеческой пары. Особенности этой сцены, включая указание на "виноградные грозди" как плод этого дерева, вызывают в памяти ряд знакомых мотивов, которые иудейское предание ассоциирует с райским древом. Некоторые моменты этой сцены кажутся нам знакомыми, но не все. Одна новая деталь, поражающая воображение читателя, заключается в том, что Азазель изображен *между* сплетенными телами первозданных людей.

Такое необычное изображение демона и первозданной пары долгое время было загадкой для многих исследователей славянского апокалипсиса. Хотя образ сплетшихся первозданных людей известен из иудейского и христианского фольклора о змеевидной Еве,[183] описание в *Откровении Авраама* открывает перед нами новую, довольно загадочную символику. Исследователи уже отмечали эротическое измерение этого изображения. Так, было предложено, что объятия демона с первородной парой указывают на некий эротический союз трех существ (*ménage à trois*).[184] Но какой богословский смысл стоит

---

[183] Про предание о змеевидной Еве в иудейской и христианской литературе см.: S. Minov, "'Serpentine' Eve in Syriac Christian Literature of Late Antiquity," in: *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic and Mysticism* (Ekstasis, 2; eds. D. Arbel and A. Orlov; Berlin/New York: De Gruyter, 2010) 92–114.

[184] Так, например, размышляя об этом образе из *Отк. Авр.* 23:4–11, Дэниэл Харлоу говорит, что "эти трое выглядят как *ménage à trois*, мужчина и женщина сливаются в эротических объятьях, а падший

за этим чудовищным соединением, в которое оказались вовлечены демонический дух и человеческая пара?

Можно ли предположить, что эта сцена, описывающая загадочный союз архидемона с первозданными людьми, представляет собой не только скандальную иллюстрацию первородного греха Адама и Евы, но и является одной из самых таинственных и противоречивых сцен, изображающих эпифанию Азазеля? Ведь вполне возможно, что здесь, как и в некоторых других эпизодах Библии и псевдоэпиграфов, эротическая образность и символика супружеского союза могут быть использованы как средства изображения эпифании.

Более того, если в сцене с праотцами уже присутствует момент эпифании, то образ дерева только усиливает это теологическое измерение. В этом смысле, особые детали положения Азазеля между первозданной четой *под древом* должны вызывать в памяти богословское истолкование другого знаменитого древа Эдемского сада — Древа Жизни.

В иудейском фольклоре Древо Жизни часто имеет теофанический смысл, ибо оно описывается как весьма специфическое древесное обиталище Божества. В этих преданиях Бог изображается как покоящийся на херувиме рядом с Древом Жизни. Эти предания отразились в целом ряде апокалиптических и мистических памятников. Так, например, греческая версия[185] *Жития Адама и Евы* (22:3–4) связывает явление Божества с Древом Жизни:

> И когда Бог вступил [в сад], все растения удела Адама расцвели, но все мои были лишены цветов. И престол Божий был утвержден, где Древо Жизни.[186]

ангел, свиваясь змеей, кормит их виноградом.” Harlow, “Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*,” 320.

[185] О различных версиях “Жития Адама и Евы” см.: M.E. Stone, *A History of the Literature of Adam and Eve* (SBLEJL, 3; Atlanta: Scholars, 1992); M. de Jonge and J. Tromp, *The Life of Adam and Eve* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

[186] *A Synopsis of the Book of Adam and Eve. Second Revised Edition* (eds. G.A. Anderson, M.E. Stone; Early Judaism and its Literature, 17; Atlanta:

Сходное предание мы находим и во Второй книге Еноха (*2 Ен.* 8), где Древо Жизни также описывается в виде места обитания Бога:

> И древо жизненое на мѣстѣ томъ, на немже почиваетъ Господь, егда ходитъ Господь в рай, и древо то нескажемо добротою благовоньства. И другое древо въскрай — маслинно, тучя масло выину. И все древо благо плода, нѣсть ту древа бесплодна. И все мѣсто благовонно. И аггели, хранящи породу, свѣтлѣ зѣло, непрестаннымъ гласомъ благымъ пѣниемъ служат Богу по вся дни.[187]

Предание, согласно которому Божество находит Себе обитель на херувиме под Древом Жизни, не было забыто и в позднейшей иудейской мистике, где само присутствие Божье, Его *Шехина*, часто изображается, как покоящееся на херувиме подле Древа Жизни. Так, в Третьей книге Еноха (*3 Ен.* 5:1) раскрывается следующее предание:

> Рабби Ишмаэль сказал: Метатрон, князь Божественного Присутствия, сказал мне: С того дня, когда Единый Святый, да будет Он благословен, изгнал первого человека из сада Эдемского, Шехина покоится на херувиме рядом с древом жизни.[188]

Более всего в этой версии поражает то, что, как и в классическом изложении Иезекииля, херувим здесь представляет собой своего рода "ангельскую мебель" и служит креслом Божества.

Scholars, 1999) 62E. Армянская и грузинская версия Книг Адамы и Евы (*Житие Адама и Евы* 22:4) также опираются на это предание: "Он поставил Престол Свой возле Древа Жизни" (арм.), "и престолы были поставлены около Древа Жизни" (груз.). *A Synopsis of the Book of Adam and Eve. Second Revised Edition*, 62E.

[187] "И Древо Жизни на месте том, и на нем почивает Господь, когда приходит в рай, и Древо это невыразимо прекрасно благоуханием. И рядом другое дерево — масличное, источающее постоянно масло. И всякое дерево благоплодно, и нет там дерева бесплодного. И все место благовонно. Ангелы, охраняющие рай, прекрасные весьма, благим пением своим служат Богу непрестанно все дни." Навтанович, "Книга Еноха," 3.206–207.

[188] Alexander, "3 Enoch," 1.259.

Также не может не занимать и тот факт, что в поздней иудейской мистике не только Древо Жизни, но и Древо Познания Добра и Зла получает сходное эпифаническое истолкование, будучи понятым как симметричное соответствие Древу Жизни, которому также прислуживают свои слуги-херувимы.

Так, например, в *Книге Зогар* (I.237) изложено загадочное предание о симметричности высших и низших херувимов, и последние в этом тексте явно ассоциируются с Древом греха и порчи:

> Адам был наказан за свой грех и навлек смерть на себя и на весь мир, почему и древо, от которого он согрешил, было искоренено из рая навсегда вместе с Адамом и его потомками. И далее сказано, что Бог "поставил херувимов на востоке сада Эдемского" — это были низшие херувимы, потому что как существуют высшие херувимы, так и существуют низшие херувимы, и Он взвалил это древо на них.[189]

Этот отрывок удивителен тем, что вызывает в памяти образность Древа Познания таким, каким мы видим его в славянском апокалипсисе, а именно Древа, дающего тень двоице праотцев, которые сходятся в присутствии Азазеля. Следует особо отметить тот факт, что в приведенном пассаже из *Книги Зогар* Древо Познания ассоциируется с особого рода ангельскими служителями, которые именуются там "низшими херувимами."

Храня в памяти это таинственное предание о слугах-херувимах, попробуем теперь снова вернуться к сцене грехопадения в *Откровении Авраама*. Представляется, что отдаленные намеки на образы херувимов можно обнаружить также и в описании Азазеля найденном в этой сцене (*Отк. Авр.* 23:4—11), где он изображается под древом познания посреди первозданных людей. Особенно в данном описании Азазеля нас занимает то, что присутствие демонического духа изображается внутри брачного соединения сплетшейся пары.

Следует заметить, что сам этот образ сплетшейся

---

[189] Sperling and Simon, *The Zohar*, 2.355.

первородной четы, удерживающий в своих объятиях явление духовного существа, довольно уникален для адамического фольклора. Мы не находим подобной образности в различных версиях *Жития Адамы и Евы*. Но, тем не менее, этот образ способен вызвать в памяти другую теофаническую традицию Божественного присутствия, где Богоявление передается образом сплетшейся двоицы херувимов, находящихся в Святая Святых.

В трактате *Йома* Вавилонского Талмуда мы находим два пассажа с необычным, если не скандальным, описанием сплетшихся херувимов в Святая Святых. Так, в *Йома* 54а мы читаем:

> Рабби Каттина сказал: Всякий раз, когда Израиль собирается на Праздник, завеса должна быть отодвинута для него, и должны быть показаны ему херувимы, тела которых переплелись одно с другим, чем указывается: Посмотри! Ты, Израиль, возлюблен Богом той любовью, которая бывает лишь между мужчиной и женщиной.[190]

В этом эзотерическом пассаже говорится об эротическом соединении слуг-херувимов, ангелов, удерживающих в своем сплетении присутствие Божье. Конечно, кто-то может увидеть в этом талмудическом рассказе позднейшие раввинистические домыслы, весьма далекие от ранней библейской традиции присутствия херувимов в Святая Святых.

Тем не менее, исследователи отмечают, что уже в ранних текстах Библии явственно прочитывается необычный акцент на странной “близости” этой известной пары херувимов. Так, Рахель Элиор обращает внимание на то, что в некоторых библейских эпизодах “описание их часто подразумевает положение взаимодействия или контакта: они изображаются как находящиеся лицом к лицу друг ко другу,[191] их крылья касаются друг друга[192]

---

[190] *The Babylonian Talmud* (ed. I. Epstein; London: Soncino, 1935-52) 3.255.

[191] Исх. 37:9.

[192] 1 Цар. 6:27; Иез. 1:9.

и они даже описаны соединенными[193] вместе."[194] Итак, уже ранние предания о херувимах, которые мы находим "как в Библии, и в других источниках, подразумевают различные степени близости и соприкосновения, тогда как позднейшее предание оказывается более развернутым, и оно со всей ясностью указывает на херувимов как на мифический символ размножения[195] и плодовитости, выраженный через образ сплетшихся мужчины и женщины."[196]

В указанном трактате (*Йома* 54b) затем вновь воспроизводится предание об объятиях херувимов:

> Реш Лакиш сказал: Когда язычники вступили в Храм и увидели херувимов, тела которых были переплетены одно с другим, они вынесли их и сказали: "Эти израелиты, благословение которых есть благословение, а проклятие

---

[193] 2 Пар. 3:12.

[194] R. Elior, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004) 67.

[195] В позднейшей иудейской мистике изображение херувимов в Святая Святых толковалось в качестве образа супружеского союза мужчины и женщины. Так, в *Книге Зогар* (III.59b) мы находим следующее предание: "Рабби Симон решил отправиться навестить рабби Пинхаса бен Яира с его сыном рабби Элеазаром. Когда он увидел их, то воскликнул: Песнь восхождения. Смотри, сколь благостно и сколь приятно для братьев обитать вместе в единстве (Пс. 133, 1). Выражение 'в единстве,' сказал он, напоминает о херувимах. Когда их лица были повернуты друг к другу, было благо всему миру, 'как благо и как приятно,' но когда мужчина-херувим отвернулся от женщины-херувима, всему миру стало плохо. И сейчас я вижу, что вы пришли, потому что мужчина не может помириться с женщиной. Если вы пришли только за этим, возвращайтесь, потому что я вижу, что настанет день, когда лицо опять повернется к лицу." Sperling and Simon, *The Zohar,* 5.41. В другом эпизоде *Зогар* (III.59a) также говорится о брачном союзе херувимов: "тогда священник смог услышать их голос в святилище, и он возжег ладан на месте том, со всем посвящением, чтобы все было благословенно. Рабби Йосе сказал: Слово 'равенство' (букв. 'равенства,' *мешарим*) в процитированном стихе означает, что херувимы были один мужчина, а другой женщина. Рабби Исаак сказал: Из этого мы узнаем, что где нет союза мужчины и женщины, там недостойны созерцать Божественное присутствие." Sperling and Simon, *The Zohar*, 5.41.

[196] Elior, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, 67.

> которых есть проклятие, способны заниматься такими вещами!" И тут же они возненавидели их, как и было сказано: "И все чтившие ее ругались над ней, потому что увидели наготу ее."[197]

Рахель Элиор доказывает, что такое описание сплетшихся херувимов в Талмуде являет собой "культово-мистическое представление мифа о священном браке, *hieros gamos* — союзе, принадлежащем небесам."[198] Также ясно, что эта эзотерическая образность союза херувимов имеет смысл теофании, потому что такой союз сам несет в себе Божественное присутствие. Этот момент особенно очевиден в вышеупомянутом эпизоде из *в. Йома* 54а, где традиция сплетшихся в объятиях херувимов рассказана в контексте мотивов отодвинутой завесы и богоявления во время празднования Йом Киппур. Таким образом, становится очевидно, что предание о сплетшихся херувимах получает здесь зримое выражение как важный символ теофании.

В свете этих традиций ангельских объятий, можно

[197] *The Babylonian Talmud* (ed. I. Epstein; London: Soncino, 1935–52) 3.257. В *Книге Зогар* (III.67a), где описываются те же самые действия первосвященника в День Искупления, также содержится отсылка к этому преданию: там изображается "битва" херувимов в Святая Святых, которые описываются как "бьющие друг друга крыльями." В этом пассаже изображается вхождение первосвященника в Святая Святых, приносящего жертву, которая умиротворяет и примиряет борющихся друг с другом ангелов. См. также *Зогар* I.231a: "Сейчас на закате солнца херувимы, стоящие на месте сем, начинают биться крыльями друг о друга и размахивать ими, и когда звук борьбы их крыльев слышится вовне, те ангелы, которые пели гимны в ночи, начинают снова петь, для того чтобы Слава Божия восходила снизу вверх. Это столкновение херувимских крыл само заставляет звучать псалом: 'Благословен еси, Господи, и все слуги Божии… восплещите руками во святилище' (Пс. 133). Таковым был сигнал небесным ангелам начинать." Sperling and Simon, *The Zohar*, 2.340.

[198] Elior, *The Three Temples*, 158. Размышляя о союзе херувимов в Святая Святых, Рахель Элиор отмечает, что "грамматическая связь между еврейскими словами для Святая Святых, *кодеш хакодашим,* и обручения, *кидушин*, предполагает древний общий корень для обозначения как небесного, так и земного союза." Elior, *The Three Temples*, 158.

предположить, что это теофаническое измерение супружеского союза может парадоксальным образом присутствовать также и в описании сплетшихся праотцев в 23-й главе *Откровения Авраама*. Если это действительно так, то можно ли в таком случае предположить, что эротический поединок первозданной четы, посреди которого оказывается Азазель, являет своего рода негативное переосмысление херувимской четы, объемлющей присутствие Божества в Святая Святых? Следует ли тогда понимать Адама и Еву как "низших херувимов," пребывающих под сенью древа познания добра и зла? Ведь именно такое предание и подразумевается в *Книге Зогар* 1.237, и вполне возможно, что в *Откровении Авраама* мы находим концептуальные корни этого предания.

Помимо вышеизложенного, нас также удивляет в загадочном описании, данном в 23-й главе, то, что таинственная фигура Азазеля даже своим обликом, как кажется, подчеркивает единство пары херувимов, ибо, согласно тексту, демон на вид воспроизводит чету херувимов, слившихся вместе.[199] Об Азазеле говорится, что он имеет двенадцать крыльев — шесть справа и шесть слева:[200]

> И за садомъ бяше стоя яко змии образомъ, руцѣ же и нозѣ имыи подобно чловѣку и крилѣ на плещю его: S о десную и S о шюю его.[201]

---

[199] Подобно "*хаййот* — херувимам," демон также изображается как сложное существо, совмещающее зооморфные, птероморфные и человеческие черты: тело змея с крыльями и с человеческими руками и ногами.

[200] Ср. *Пиркей де рабби Элиэзер* 13: "Самаель был великим князем на небе, *хаййот* имели четыре крыла, серафимы — шесть крыл, а Самаель имел двенадцать крыл..." *Pirke de Rabbi Eliezer* (2nd ed.; tr. G. Friedlander; New York: Hermon Press, 1965) 92. Ср. также грузинскую версию "Жития Адама и Евы" (12:1): "Мои (Сатаны) крылья были большими по числу, чем крылья херувимов, и я прятался под ними." *A Synopsis of the Book of Adam and Eve. Second Revised Edition*, 15–15E.

[201] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 88.

Здесь следует заметить, что ранее в тексте, когда Авраам видит "*хаййот*-херувимов" в небесном тронном чертоге, он говорит о том, что каждый *хаййот*-херувим имеет по шесть крыльев:

> И подъ престоломъ животы четыри огньны поюща ... и комуждо крилъ S от плещю ихъ и от полу ихъ и от чреслъ ихъ. (*Отк. Авр.* 18:3–6).[202]

Атрибуты великого демона поразительны и загадочны. В контексте уже упоминавшейся традиции богоявления в Святая Святых, вполне возможно, что Азазель здесь пытается имитировать Божественное присутствие, представленное четой херувимов в Святая Святых, таким образом предлагая свою собственную, демоническую, версию священного союза.[203] Так Лживый Дух, который согласно славянскому апокалипсису, наделен своей собственной Славой (*Кавод*),[204] данной ему от Бога, пытается стилизовать свое духовное присутствие, по подобию Божьего, выстраивая симметричное дуалистическое соответствие с Божественной теофанией, которая, как мы знаем, имела место меж двух переплетенных ангельских существ.

---

[202] Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 24.

[203] Такой образ Азазеля, находящегося между Адамом и Евой, может быть понят здесь и как глубинный антропологический символ разделения первозданного человеческого существа, которое еще не было не мужчиной и не женщиной. В этой перспективе Азазель предстает своего рода первичным лезвием, рассекающим андрогинного протočеловека на мужскую и женскую части.

[204] Интересно, что в некоторых версиях *Жития Адама и Евы* мы находим предание о "славе" Сатаны, которую он имел до его падения. Так, в латинской версии (*Житие Адама и Евы* 12:1) Сатана говорит: "и вот из-за тебя я был изгнан и лишен моей славы, которую я имел на небесах посреди ангелов." В армянской версии того же отрывка мы читаем: "из-за тебя я был изгнан из моей обители, и из-за тебя я лишился престола херувимов..." В грузинской версии того же отрывка говорится: "Из-за тебя я пал из моей обители ... и лишился моего собственного престола." *A Synopsis of the Book of Adam and Eve. Second Revised Edition*, 15–15E.

Заключение

В заключение нашего исследования дуалистических мотивов в *Откровении Авраама* необходимо подчеркнуть тот факт, что как природа, так и возможные источники этих концептуальных развитий являются окутанными тайной. Некоторые исследователи прежде пытались объяснить дуалистические тенденции, найденные в таких славянских псевдоэпиграфах, как *Откровение Авраама* и Вторая книга Еноха, их возможной связью с богомильским движением — дуалистической сектой, процветавшей на Балканах в позднем средневековье. Эти исследования пытаются доказать, что *Откровение Авраама* содержит богомильские вставки дуалистического содержания.[205] Но в работах последнего времени все чаще и чаще высказывается скепсис относительно столь радикальных утверждений, и почти не находится никаких параллелей между изучаемыми нами псевдоэпиграфами и текстами богомильского движения.[206]

Наше исследование вносит свой вклад в проверку "богомильской гипотезы": оно демонстрирует концептуальную сложность дуалистических тенденций, представленных в славянском апокалипсисе, и их связь с аутентичными иудейскими традициями. Важное место этих дуалистических мотивов в структуре и содержании нашего псевдоэпиграфа еще раз показывает, что здесь мы имеем дело не с вторичными добавлениями и вставками, а с концептуальными выражениями, относящимися к оригинальному замыслу славянского псевдоэпиграфа. Развитие этих идейных линий во многом напоминает дуализм палестинского происхождения, нашедший свое

---

[205] J. Ivanov, *Богомилски книги и легенди* (София: Наука и Изкуство, 1925[1970]).

[206] É. Turdeanu, *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament* (SVTP, 5; Leiden: Brill, 1981); F. I. Andersen, "Pseudepigrapha Studies in Bulgaria," *JSP* 1 (1987) 41–55.

место как в свитках Мертвого моря, так и дуалистических тенденциях позднейшей иудейской мистики.[207]

В свете указанных отношений и связей можно предположить, что *Откровение Авраама* представляет собой важный концептуальный мост между ранними палестинскими дуалистическими традициями, известными нам по текстам Кумрана, и их позднейшими раввинистическими соответствиями. Дальнейшее исследование загадочного облика главного отрицательного персонажа *Откровения Авраама,* возможно, позволит прояснить действительный масштаб и природу дуалистических тенденций, отразившихся в тексте славянского апокалипсиса.



[207] Об иудейской мистике в *Откровении Авраама* см.: Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, xxix-xxx; M. Dean-Otting, *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (JU, 8; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1984) 251–53; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGAJU, 14; Leiden: Brill, 1980) 55–56; D. Flusser, "Psalms, Hymns and Prayers," in: *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (ed. M.E. Stone; CRINT, 2.2; Assen: Van Gorcum, 1984) 551–77, особ. 565; Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 83ff. Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 28–33; C. Rowland, *The Open Heaven*: *A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (New York: Crossroad, 1982) 86ff; Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave,* 76-83; Stone "Apocalyptic Literature," in: *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, 383–441, особ. 418; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1961) 52, 57–61, 72; idem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary, 1965) 23–24; idem, *Kabbalah* (New York: Quadrangle, 1974) 18.

Эсхатологический Йом Киппур в *Откровении Авраама*: Обряд с козлом отпущения*

> ... и как в нижнем мире первосвященник бросает жребий, так и в верхнем Первосвященник также бросает жребий; и как внизу один из избранных предназначается для Бога, а другой изгоняется в пустыню, так и наверху — один остается со Святым, будь Он благословен, а другой отправляется в вечную бездну.
>
> *Книга Зогар* III.63a

Введение

Во второй части *Откровения Авраама*, иудейского псевдоэпиграфа первых веков христианской эры, главный герой, патриарх Авраам, встречает ангела, назначенного Богом быть его небесным вожатым. Это существо, называемое в апокалипсисе ангелом Иаоилом, поражает воображение созерцателя своим загадочным видом. В нашем тексте он описывается в виде крылатого существа, с телом, сияющим подобно сапфиру, и лицом, напоминающим хризолит. Одеяние ангела также весьма необычно: он облачен в пурпурную ризу, а на голове носит тиару, на-

---

* Перевод с английского языка выполнен Александром Марковым по следующей публикации: A. Orlov, “The Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham: Part I: The Scapegoat Ritual,” in: *Symbola Caelestis. Le symbolisme liturgique et paraliturgique dans le monde Chrétien* (Scrinium, 5; eds. A. Orlov and B. Lourié; Piscataway: Gorgias Press, 2009) 79–111.

поминающую "радугу в облаке."[208] Авраам также видит золотой посох в руке своего небесного наставника.

Исследователи уже отмечали, что ангел, сопровождающий Авраама, более всего похож на первосвященника.[209] Так, Марта Химмельфарб утверждает, что "одежда Иаоила прямо ассоциируется со священнической одеждой. Льняная перевязь вокруг его головы напоминает о головном уборе Аарона[210] из чистого льна (Исх. 28:39)."[211] Другие детали облика этого ангела также указывают на его связь со священнослужением. Химмельфарб отмечает, что пурпур одеяния Иаоила напоминает нам один из цветов одеяний первосвященника, описанных в главе 28 Книги Исход.[212] Золотой посох ангела тоже обладает священническим смыслом, вызывая в памяти образ жезла Аарона, который дивным образом дал побеги в диком месте после восстания Коры, чтобы "показать избрание Аарона и потомков его священниками" (Числ. 17:16–26)."[213]

[208] "...и кидарь на главѣ его яко видѣние лука облачнаго..." Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 60. Словарь Срезневского определяет "кидарь" как "покрывало которое носили на голове иудейские первосвященники." Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, 2.1207.

[209] Так, Дэниэл Харлоу отмечает, что "одеяние Иаоила... показывает, что он — небесный первосвященник: он носит тиару на своей голове подобную явлению радуги в облаках, он облачен в пурпурную ризу и держит в руке золотой посох (11:2). Все эти принадлежности напоминают об одеянии и атрибутах Аарона (Исх. 28; Числ. 17)." Harlow, "Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*," 313–314.

[210] Джейкоб Мильгром замечает, что голова первосвященника была увенчана именно тиарой (מצנפת), а не מגבעות, то есть головным убором обычных священников (Исх. 28:39-40). Milgrom, *Leviticus 1–16*, 1016.

[211] M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1993) 62.

[212] Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 62.

[213] Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 62. Значение Иаоила как небесного священника и далее отмечено в нашем тексте (*Отк. Авр.* 10:9) указанием на его литургическое служение как хормейстера Живущих, что не может не напоминать нам о литургическом служении Еноха-Метатрона в традиции *Меркавы*. Ср.:

Химмельфарб также уделяет внимание радужному виду тиары Иаоила: по ее мнению, в этом головном уборе “совмещаются две главенствующие цветовые схемы, которые постоянно употребляются при описании Бога как первосвященника — белизна и разноцветное сияние.”[214]

Несомненно, предание о “радуге в облаке,” о которой напоминает головной убор высшего священнослужителя, известно из ряда текстов, включая описание вида первосвященника Симона из книги *Премудрости Иисуса сына Сирахова* (*Сир.* 50:7).[215] В позднейших раввинистических традициях[216] описывается налобник (ציץ) первосвященника, представляющий собой особое украшение, приклепляющееся к головному убору.[217] Налобник представлял собой золотую пластину, с написанным на ней Именем Божьим. Согласно преданию он сиял подобно радуге.[218]

A. Orlov, “Celestial Choir-Master: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in *2 Enoch* and the Merkabah Tradition,” *JSP* 14.1 (2004) 3–24.

214 Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 62.

215 “Величайшим из его братьев и красотой своего народа был Симон, сын священника Иоханана ... сколь почтенен он был, когда он выходил из скинии, и когда он шел из дома завес: как звезда светлая из-за облаков, и как полная луна во дни празднества, и как солнце блистательно сияющее в Храме Царя, и как радуга, появляющаяся в облаке ...” C.N.R. Hayward, *The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook* (London: Routledge, 1996) 41–42.

216 Одно из наиболее подробных описаний этого налобника (ציץ) мы находим в *Книге Зогар*, где описывается его необычайный блеск: “И Рабби Шимон... привел слова ‘И они сделали пластину святого венца из чистого золота [и написали на ней надпись, как гравировку на печатке: Святыня Богу]’ (Исх. 39:30). И почему сия пластина была названа словом ציץ? Слово означает то, что видимо, и на что взирают. Так как пластину предстояло видеть всему народу, она и была названа ציץ. Всякий, кто глядел на эту пластину, узнавался в ней. Буквы Святого Имени были начертаны на ней, и если стоящий пред сей пластиной был праведен, буквы, писанные на золоте, поднимались снизу вверх, и сияли из своих борозд, и освещали лицо этого человека.” (*Зог.* II.217b) Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 3.920–921.

217 Об этом предмете см. ткж. Исх. 39:30–31.

218 *в. Йома,* 37а.

Священство небесного вожатого Авраама не случайно: Иаоил появляется на решающем повороте сюжета повествования, когда юный герой веры уже оставил разрушенное святилище своего отца, оскверненное идолослужением, и получил призыв от Бога поставить Ему “чистый жертвенник.” В этом смысле Иаоил появляется в нашем тексте не только как “ангел-толкователь,” которому надлежит сопровождать созерцателя в его небесном путешествии, но и как фигура первосвященника, который знакомит созерцателя с правилами небесных священнослужений. Исследователи уже обращали внимания на особую богослужебную повседневность, которая пронизывает отношения Авраама с его небесным вожатым, который терпеливо объясняет созерцателю, как готовить принесение жертвы, возносить молитву Божеству и вступать в небесный чертог Престола Божьего.

Такая интенсивность культовых наставлений и приготовлений указывает на важность священнических действий для всего концептуального замысла нашего текста. Также мы видим, что в *Откровении Авраама*, как и во многих других иудейских апокалипсисах, включая *1 Ен.* 14 и *Завещание Левия* 8, вступление созерцателя в небесную область имеет обрядовое измерение: оно изображается как посещение небесного Храма. Поэтому исследователи уже отмечали, что авторы *Откровения Авраама* явно рассматривали небеса как храм.[219] Такое повышенное внимание к идеям небесного священства и небесного Храма авторов изучаемого нами произведения не может быть

[219] В связи с этим Химмельфарб замечает, что “небо *Откровения Авраама* — это явным образом храм. Авраам приносит жертвы, чтобы подняться на небо, затем восходит благодаря жертвоприношению, и присоединяется к небесному богослужению, чтобы уберечь себя в своем восхождении. ... Такое изображение небес как храма подтверждает и значимость земного святилища. Исключительная важность небесного богослужения придает важность и словесному богослужению на земле, которое во времена создания *Откровения Авраама* заменило собой жертвоприношение. Эта замена, однако, с точки зрения авторов апокалипсиса, имеет временный характер.” Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 66.

простым совпадением. Ведь *Откровение Авраама* было написано в особый период иудейской истории, когда авторы иудейских апокалиптических сочинений, столкнувшись с целым рядом проблем, связанных с утратой земного святилища, пытались найти новые богословские решения для поддержания традиционных священнических практик. В *Откровении Авраама* показана одна из таких возможностей. Там говорится о вечном существовании небесного святилища,[220] изображаемого в форме

[220] О традициях небесного Храма см. J.L. Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 86; Leiden: Brill, 2010); V. Aptowitzer, "The Celestial Temple as Viewed in the Aggadah," in *Binah: Studies in Jewish Thought* (ed. J. Dan; Binah: Studies in Jewish History, Thought, and Culture, 2; New York: Praeger, 1989) 1–29; M. Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem* (London: SPCK, 1991); J.J. Collins, "A Throne in the Heavens: Apotheosis in Pre-Christian Judaism," in *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys* (eds. J.J. Collins and M. Fishbane; New York: State University of New York Press, 1995) 43–57; B. Ego, *"Im Himmel wie auf Erden"* (WUNT, 2.34; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1989); R. Elior, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines: Prayer and Sacred Song in the Hekhalot Literature and its Relation to Temple Traditions," *JSQ* 4 (1997): 217–267; D.N. Freedman, "Temple Without Hands," in *Temples and High Places in Biblical Times: Proceedings of the Colloquium in Honor of the Centennial of Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Jersualem, 14–16 March 1977* (ed. A. Biran; Jerusalem: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1981) 21–30; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGAJU, 14; Leiden: Brill 1980); D. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Response to Ezekiel's Vision* (TSAJ, 16; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988); idem, "Heavenly Ascension in Ancient Judaism: the Nature of the Experience," *SBLSP* 26 (1987): 218–231; R.G. Hamerton-Kelly, "The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic," *VT* 20 (1970): 1–15; M. Himmelfarb, "From Prophecy to Apocalypse: The Book of the Watchers and Tours of Heaven," in *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages* (ed. A. Green; New York: Crossroad, 1986) 145–165; idem, "Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple," *SBLSP* 26 (1987) 210–217; idem, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1993); idem, "The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World," in *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys* (eds. J. J. Collins and M. Fishbane; Albany: SUNY, 1995) 123–137; C.R. Koester, *The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature and the New Testament* (CBQMS, 22; Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1989); J.D. Levenson, "The Temple and

Божественной Колесницы (*Меркавы*). Именно к такому святилищу и совершает свое путешествие юный герой веры, путь которого, лежит от оскверненного идолами разрушенного земного алтаря к небесному Храму.

Конечно, символикой священнослужения пронизанна не только вторая, апокалиптическая часть этого текста, где говорится о путешествии патриарха в небесную область, но и вся ткань псевдоэпиграфа.[221] Как отмечалось выше, кроме Иаоила, который изображается в тексте в качестве небесного первосвященника, в *Откровении Авраама* также изображен целый ряд других священнических фигур, включая "падших" священников, виновных

the World," *JR* 64 (1984) 275–298; idem, "The Jerusalem Temple in Devotional and Visionary Experience," in *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages* (ed. A. Green; New York: Crossroad, 1987) 32–59; A.J. McNicol, "The Heavenly Sanctuary in Judaism: A Model for Tracing the Origin of the Apocalypse," *JRS* 13 (1987) 66–94; C.R.A. Morray-Jones, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition," *JJS* 43 (1992) 1–31; idem, "The Temple Within: The Embodied Divine Image and its Worship in the Dead Sea Scrolls and Other Jewish and Christian Sources," *SBLSP* 37 (1998) 400–431; C. Newsom "'He Has Established for Himself Priests': Human and Angelic Priesthood in the Qumran Sabbath Shirot," in: *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin* (ed. L.H. Schiffman; JSPSS, 8; Sheffield: JSOT Press, 1990) 101–120; G.W.E. Nickelsburg, "The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch," in *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium* (ed. J.J. Collins; JSPSup 9; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991) 51–64; R. Patai, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual* (New York: KTAV, 1967); C. Rowland, "The Visions of God in Apocalyptic Literature," *JSJ* 10 (1979) 137–154; idem, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London: SPCK, 1982); A.F. Segal, "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment," *ANRW* II/23.2 (1980) 1333–94; M.S. Smith, "Biblical and Canaanite Notes to the Songs of the Sabbath Sacrifice from Qumran," *RevQ* 12 (1987) 585–588.

[221] Так, например, Харлоу рассматривает всю структуру этого произведения как продуманную композицию, включающую в себя пять культовых этапов: "отречение Авраама от ложного культа (главы 1–8); приготовление Авраама к истинному культу (главы 9–14); восхождение Авраама к истинному культу (главы 15–18); видение Авраамом ложного культа (главы 19–29); видение Авраамом восстановления истинного культа (главы 29:14–31:12)." Harlow, "Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*," 305–306.

в извращении истинного богослужения и осквернивших небесные и земные алтари. Так, Дэниэл Харлоу замечает, что помимо двух "положительных" священнослужителей, первосвященника Иаоила и его последователя Авраама, мы встречаем в *Откровении Авраама* целую галерею отрицательных персонажей-священников, включая земных священников-идолослужителей Фарру и Нахора[222] и падшего небесного священника Азазеля.[223] Наблюдение Харлоу весьма существенно, и можно без натяжек утверждать, что все главные герои славянского апокалипсиса связаны со священнослужением.

Все эти детали подчеркивают важность священнической деятельности для понятийной ткани славянского апокалипсиса, поскольку этот труд в оригинале был написан в то время, когда шел интенсивный поиск литургических и священнических альтернатив, способных возместить утрату земного святилища.

Если обнаружение священнических мотивов в *Откровении Авраама* не представляет значительных трудностей, то понимание отношений между описанными священническими обрядами и посвящениями и действительными обрядовыми установлениями и праздниками, имевшими место в иудейской традиции, не кажется таким уж простым. С какими же именно иудейскими празднествами можно соотнести жертвоприношения и посвящения Авраама? Здесь возможно несколько отве-

---

222 Александр Кулик доказывает, что описание принесения жертв семьей Фарры в первых главах *Откровения Авраама* "в точности следует чинопоследованию Второго Храма — каждодневному утреннему богослужению 'тамид,' описанному в Мишне, где вначале священники избираются по жребию (*м. Йома* 2:1–4; *м. Тамид* 1:1–2; ср. Лк. 1:9), затем они приносят жертву перед входом в святилище (*м. Тамид* 1–5), а заканчивают службу уже внутри святилища (*м. Тамид* 6)." Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, 86.

223 Исследование Харлоу помогает нам уяснить священнический статус Азазеля — отмечая структурную параллель между культовыми чертами Иаоила в главах 10–11 и Азазеля в главах 13–14. Harlow, "Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*," 310.

тов. Так, например, Рышард Рубинкевич предполагает, что посвящение Авраама, т. е. возведение его в сан небесного первосвященника, можно связать с фестивалем Пятидесятницы (*Шавуот*), на котором празднуется дарование Торы Моисею на горе Синай.[224] В поддержку своего предположения, Рубинкевич ссылается на некоторые “моисеевы” подробности посвящения Авраама в священнослужители, включая его сорокадневный, как у Моисея, пост, и обозначение места жертвоприношений, совершенных патриархом, горой Хорив.

Хотя такая отсылка к празднику *Шавуот* и несомненна, но учитывая упоминавшуюся выше сложность и многогранность развития священнических мотивов в славянском апокалипсисе, можно предположить, что культовая вселенная Откровения Авраама не ограничивается только этим одним праздником, но обуславливается связями сразу с несколькими значимыми датами литургического года. Так, некоторые особенности символики славянского апокалипсиса, включая фигуру главного отрицательного персонажа всей истории, Азазеля, а также постоянное применение образности двух жребиев, заставляют предположить, что здесь имеются в виду обряды Дня Отпущения, которые, по всей видимости, играли значительную роль в богословском мировоззрении авторов.

В данной статье мы попытаемся подробно рассмотреть возможные связи между священническими традициями, найденными в *Откровении Авраама,* и ритуалами, имевшими место во время празднования Йом Киппур. Мы также попытаемся показать, что некоторые эпизоды второй, апокалиптической части псевдоэпиграфа могут рассматриваться в качестве попыток апокалиптического и эсхатологического переосмысления одной из самых загадочных церемоний иудейской духовной традиции, а именно, обряда с козлом отпущения, проводимого на Йом Киппур.

---

[224] Rubinkiewicz, *L’Apocalypse d’Abraham en vieux slave. Édition critique du texte, introduction, traduction et commentaire*, 58–60.

"Моисеев" контекст дарования священства Аврааму и День Отпущения

В 9–12 главах *Откровения Авраама* описывается начало посвящения Авраама в священный сан, во время которого Иаоил обучает юного героя веры ритуалу принесения жертвы, который открывает адепту вход в небесное святилище. Исследователи уже отмечали, что некоторые детали этого посвящения вызывают в памяти историю другого известного визионера иудейской традиции, сына Амрама, который удостоился получения особого откровения на горе Синай.

Как упоминалось выше, литургическое обрамление духовного посвящения Авраама ученые часто отождествляли с праздником седмиц, *Шавуот*, или, иначе, Пятидесятницей.[225] В этот день празднуется получение Моисеем откровения на горе Синай, и этот день известен в иудейской традиции как "Праздник дарования Торы."

Многие исследователи отмечали тот факт, что некоторые из встречающихся в *Откровении Авраама* мотивов несомненно и явственно отражают детали и подробности получения Торы великим пророком Израиля на горе Синай. Один из важнейших мотивов здесь, позволяющих соотнести апокрифическую историю Авраама с преданием о Моисее — это сорокадневный пост патриарха.

Впервые о посте говорится в *Отк. Авр.* 9:7, где Бог повелевает Аврааму держать строгий пост в течение сорока дней.[226] Следует отметить, что, как в преданиях о

---

[225] Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave,* 60.

[226] Дэйвид Гэлперин находит в этом пассаже важную аллюзию на Моисея, замечая, что "в ходе приготовления Авраам должен воздерживаться от мяса, вина и масла (*Отк. Авр.* 9). Непосредственным источником этой подробности следует считать Дан. 10:3, но для нас важно, что читатель здесь не мог не вспомнить посты Моисея и Илии (Исх. 34:28; Втор. 9:9, 18; 1 Цар. 19:7–8), поскольку Авраам также, как Моисей и Илия, тоже должен был приобрести новый опыт на 'Горе Божьей, славной Хорив.'" Halperin, *The Faces of the Chariot*, 105.

Моисее, так и в славянском апокалипсисе, этот пост необходим для получения Божественного откровения на вершине горы:

> Обаче ухрани ми ся от всякого брашна исходящаго от огня и от пития виньнаго и от помазанья масльна дьнии М. Ти тъгда възложити ми требу юже ти заповѣдахъ на мѣстѣ еже ти покажю на горѣ высоцѣ.[227]

Тема сорокадневного поста перед восхождением на гору получает еще более явное “моисеево” обличье в главе 12, где она накладывается на целую серию мотивов известных нам из преданиях о Моисее, включая указание на гору Хорив (так называется Синай в некоторых библейских книгах) и сообщение о том, что во время путешествия созерцатель был питаем видением своего небесного наставника:

> И идоховѣ два сама едина М дьнии и нощии. И хлѣба не яхъ ни воды не пихъ, зане брашно мое бяше зрѣти на ангела сущаго со мною и бесѣда его яже со мною бяше и питие мое.[228]

Комментаторы часто усматривали в этом пассаже намек на Исх. 34:28,[229] где говорится, что Моисей был вместе с Богом сорок дней и сорок ночей на горе Синай, и не вкушал хлеба и не пил воды.[230] Питаться он тогда мог

---

[227] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 56.

[228] Philonenko-Sayar and Philonenko, L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes, 62.

[229] Дэниэл Харлоу замечает, что “пост патриарха в течение сорока дней — одно из нескольких мест в этом апокалипсисе, где автор изображает опыт Авраама по модели опыта Моисея, который, согласно Исх. 34:28, ‘был там с Господом сорок дней и сорок ночей’ и ‘не вкушал хлеба и не пил воды.’” Harlow, “Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*, 312.

[230] Марта Химмельфарб замечает, что “Это упоминание невольно заставляет сравнить восхождение Авраама с опытом Моисея на Синае. Так, Авраам приносит жертву, как описано в Быт. 15, на горе Хорив

только созерцанием Бога. Как материалы периода Второго Храма,[231] так и более поздние раввинистические[232]

(название горы Синай в некоторых библейских книгах) после сорока дней поста в пустынном месте. Экзегетический повод сопоставить Быт. 15 и Исх. 19–20 — явное присутствие Бога в огне и дыме в обоих отрывках." Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses,* 62. О мотивах действия патриарха в связи с Моисеем см. также: N.L. Calvert, *Abraham Traditions in Middle Jewish Literature: Implications for the Interpretation of Galatians and Romans* (Ph.D. diss.; Sheffield, 1993). Кальверт замечает, что "сходство между действиями Авраама в гл. 12 и действиями Моисея поразительно. Сначала он отправляется на гору Хорив, известную в Ветхом Завете также как гора Синай, 'Гора Бога, славный Хорив' в *Отк. Авр.* 12:3. Как и Моисей перед получением Закона, Авраам проводит на горе сорок дней и сорок ночей. Аврааму было велено не есть хлеба и не пить вина, потому что его пищей будет видение ангела, который с ним, и беседа с которым заменит питье (*Отк. Авр.* 12:1–2). Филон воспроизводит иудейское предание о том, как Моисей проводил время на горе Синай, в котором говорит, что Моисей не ел ничего и даже не пил сорок дней, так как имел более совершенную пищу — в тех видениях, коими он вдохновлялся с небес (*Жизнь Моисея*, II.69). Так как гора Хорив и гора Синай — это одна и та же гора, то получается, что Авраам получил откровение от Бога в том же месте, в котором Моисей — заповеди Божьи. Наконец, согласно изложению Книги Исход Господь 'был подобен огню поядающему на вершине горы,' так и огонь на вершине горы Хорив спалил жертвы, после чего Авраам и ангел взошли на небо, где Господь также явился как огонь." Calvert, *Abraham Traditions in Middle Jewish Literature: Implications for the Interpretation of Galatians and Romans*, 274.

[231] Джордж Генри Бокс отмечает связь идеи необычного питания визионера с преданием о Моисее, которое мы находим у Филона. Бокс пишет: "Существует близкая параллель нашему тексту у Филона (*Жизнь Моисея*, III, 1), где о пребывании Моисея на горе сказано: 'Он не прикасался ни к пище, ни к питью целых сорок дней, очевидно, потому, что у него была более совершенная снедь, чем наша — в тех видениях, коими он вдохновлялся свыше с неба.'" Box and Landsman, *Apocalypse of Abraham,* 50.

[232] Дейвид Гэлперин исследует предание о необычайном питании патриарха в связи с насыщением Моисея через его созерцание *Шехины*, о котором пишут некоторые позднейшие раввинистические источники. Гэлперин замечает: "Моисей также открыл, что Божественное присутствие — само по себе достаточное питание. Вот почему в Исх. 24:11 говорится, что Моисей и его спутники обрели Бога, и ели и пили. Это значит, как объясняет один рабби, что само видение Бога было для них пищей и питием, ибо Писание также говорит: 'Во свете лица Царя жизнь.' ... Можно предположить, что автор *Откровения Авраама*

тексты, позже открыто говорят о том, что во время своего пребывания на горе Синай, Моисей насыщался видением Божества.

Хотя библейские рассказы об опыте созерцания богоявления, пережитом Моисеем и Илией, сходны до взаимоотражения,[233] Давид Гэлперин доказывает, что в *Откровении Авраама* предания о Моисее являются более определяющими, чем предания об Илие. Гэлперин отмечает:

> ... когда ангел говорит Аврааму, что он увидит Бога "идущего прямо к нам" (гл. 16), это напоминает нам, как Бог "проходил прямо" Моисея и Илии (Исх. 33:22; 34:6; 1 Цар. 19:11–12). Но только Моисею было сказано при этом, что "ты не можешь видеть лица Моего, и что "лицо Мое не будет видимо" (Исх. 33:20, 23), точно как ангел говорит Аврааму, что "Бога Самого ты не увидишь." Моисей, а не Илия "пал на землю и простерся," когда Бог проходил (Исх. 34:8) — этим и можно объяснить невольный порыв Авраама совершить то же самое (гл. 17).[234]

Исследователи, таким образом, убедительно показывают важность образца Моисея для авторов *Откровения Авраама*, которые решают перенести некоторые важные мотивы, связанные с великим пророком, в историю Авраама. Но, несмотря на пристальное внимание исследователей к влиянию истории Моисея на образ патриарха в *Откровении Авраама*, нам представляется, что от них ускользнула одна немаловажная деталь, а именно, тот

вспоминал именно об этих мидрашах, когда писал 'моей пищей было видеть ангела, который был со мной, а слышать его речь стало питием моим.'" Halperin, *The Faces of the Chariot*, 111.

[233] Кристофер Бегг замечает, что "превращение горы Хорив (*Отк. Авр.* 12:3) в место жертвоприношения патриарха (в противоположность *Книге Юбилеев*, где все происходит на Хевроне) ассоциирует Авраама с фигурами Моисея и Илии, которые оба получали откровение от Божества именно в этом месте." C. Begg, "Rereading of the 'Animal Rite' of Genesis 15 in Early Jewish Narratives," *CBQ* 50 (1988) 36–46 at 44.

[234] Halperin, *The Faces of the Chariot*, 110.

факт, что Моисей совершает свой сорокадневный пост *после* борьбы с идолослужением и разрушением золотого тельца, и перед тем, как вернуться на Синай и второй раз получить от Божества скрижали Завета.

Интересно, что в *Откровении Авраама*, как и в изложении книги Исход, сорокадневный пост приходит на смену борьбе героя с идолами. Нельзя не заметить известный параллелизм между рассказами о двух визионерах. Как Моисей сжигает золотого тельца (Исх. 32), а после налагает на себя пост (Исх. 34), так и Авраам вначале сжигает отцовского идола — статую по имени Бар-Эшат.[235] В обоих случаях важно то, что очистительный пост обоих героев начинается сразу после их расправы с идолослужением и разрушением идолов.

Повествование о посте героя после его победы над идолом в данном контексте имеет явственно культовое значение и, по нашему мнению, является очень значимым как для верного понимания священнического фона истории патриарха, так и для уточнения ее связи с ритуалами Дня Отпущения.

Но главный вопрос здесь остается открытым — а именно, как можно согласовать специфику обрядов, имевших место на Йом Киппур, с "моисеевыми" подробностями посвящения Авраама, если исходить из того, что все детали повествования, вне всякого сомнения, указывают на мотивы *Шавуот*, праздновавшего получение Моисеем скрижалей Закона?

Интересно, что позднейшие раввинистические тексты часто отождествляли день, в который Моисей во второй раз получил скрижали Завета, с днем другого иудейского празднества, а именно Дня Отпущения. Так, в трактате

---

[235] Об эпизоде с Бар-Эшатом см.: A. Orlov, "'The Gods of My Father Terah': Abraham the Iconoclast and the Polemics with the Divine Body Traditions in the *Apocalypse of Abraham*," *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 18.1 (2008) 33-53; A. Orlov, "The Fallen Trees: Arboreal Metaphors and Polemics with the Divine Body Traditions in the *Apocalypse of Abraham*," *Harvard Theological Review* 102 (2009) 439–451.

Вавилонского Талмуда *Бава Батра* 121a засвидетельствовано следующее предание:

> ...Понятно, почему День Отпущения [установлен как праздничное событие, ибо это] день прощения и забвения, [а также тот] день, в который Скрижали были даны во второй раз ...[236]

Подобную же традицию мы находим в трактате Вавилонского Талмуда *Таанит* 30b:

> ...Рабби Симон бен Гамалиэль сказал: Никогда не было в Израиле более великих дней радости, чем пятнадцатый день месяца Ав и День Отпущения. Я могу понять, почему День Отпущения, потому что это день прощения и снисхождения, и потому что в этот день Скрижали Закона были даны во второй раз ...[237]

Думается, что эта череда преданий о “дне прощения и снисхождения” восходит к библейским традициям вроде Исх. 32:30, где описывается, что после того, как народ поклонился золотому тельцу, Моисей сказал людям, что он отправится к Богу просить отпущения их греха.

В некоторых других отрывках из мидрашей связь покаяния израелитов после поклонения золотому тельцу (Исх. 33) с установлением праздника Йом Киппур объясняется еще точнее. В этих текстах это покаяние рассматривается как отправная точка дальнейшего соблюдения Дня Отпущения. Так, в трактате *Элийяху Рабба* 17 мы читаем:

> Когда Израиль был в пустыне, они оглупили себя своими злодеяниями, но после они упрекнули себя и раскаялись наедине, как и было сказано. Как только Моисей вышел в Скинию, все люди встали и поднялись, каждый у входа в свою скинию, и глядели Моисею вслед. И как только

[236] *The Babylonian Talmud. Baba Bathra* (ed. I. Epstein; London: Soncino, 1938) 498.

[237] *The Babylonian Talmud. Taanith* (ed. I. Epstein; London: Soncino, 1938) 161.

> Моисей вошел в Скинию, столп облачный сошел и встал у входа в Скинию... И когда все люди увидели столп облачный, застывший у входа в скинию, все люди встали и завыли горестно, каждый у входа в свою скинию (Исх. 33:8, 9, 10), так переживая свое раскаяние каждый под сенью собственной скинии. И сострадание Божье переполнило Его, и Он дал им, их детям и детям их детей до скончания всех поколений День Отпущения как способ заслужить Его прощение.[238]

Следует заметить, что этот пассаж из *Элийаху Рабба* напоминает о сходных событиях, описанных в 33-й главе Книги Исход, произошедших непосредственно после эпизода с золотым тельцом.[239] Мидраши свидетельству-

---

[238] *Tanna Debe Eliyyahu: The Lore of the School of Elijah* (trs. W.G. Braude and I.J. Kapstein; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1981) 190.

[239] Как мы видим, в некоторых мидрашах просматривается попытка связать установление празднества Дня Отпущения с раскаянием израелитов после поклонения золотому тельцу. В позднейшей иудейской мистике эта связь становится еще глубже: обряд с козлом отпущения там часто прочитывается в свете предания о золотом тельце. Так, в некоторых иудейских текстах эпизод с золотым тельцом связывается с началом загадочного обычая отделения доли "Другой Стороне" во время жертвенного ритуала. Исайя Тишби указывает на предание из *Книги Зогар*, согласно которому "одним из последствий греха Израиля с золотым тельцом стала необходимость отдания доли Другой Стороны в ритуале жертвоприношения." (Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 891). В *Книге Зогар* (II.242b) говорится, что "с того дня одни могли сделать только одну вещь — а именно дать определенную долю от всего 'Другой Стороне' через таинство жертвоприношения ..." (Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 891). В дуалистических представлениях преданий *Книги Зогар* козел, предназначенный Азазелю, должен пониматься как "главное приношение, теперь полностью предназначенное 'Другой Стороне'" (Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 821). Тишби отмечает, что "во многих пассажах *Книги Зогар*, эта жертва, согласно позднему мидрашу, описывается как взятка, отдаваемая Самаелю. В *Книге Зогар* приводится целый ряд притч, которые объясняют, что это за выкуп. В одной из них описывается, что царь хочет пригласить своего сына и его друзей на особый пир — и такое счастливое событие не должно быть осквернено присутствием завистников или спорщиков, и поэтому царь велит, чтобы для таких людей был устроен отдельный пир. Согласно этой притче, весь смысл подготовки козла Азазелю заключается в том, чтобы убрать влияние 'Другой Стороны' из 'се-

ют о том, что раввинистическая традиция настойчиво пытается связать учреждение обрядов отпущения в Йом Киппур с преданиями, рассказывающими о вторичном получении Моисеем скрижалей Завета.

Так, пассаж из так называемых *Глав рабби Элиэзера* (*Пиркей де рабби Элиэзер*), 46 раскрывает перед нами предание, связывающее видение Моисеем Славы Божьей (Исх. 33) с Днем Отпущения:

> Моисей сказал: В День Отпущения я обрету славу Святого Единого, да будет Он благословен, и я добьюсь отпущения неправд Израиля. Моисей говорил пред Святым Единым, да будет Он благословен, Владыка всей вселенной. "Покажи мне, молю Тебя, Славу Твою" (Исх. 33, 18). Святой Единый, да будет Он благословен, сказал ему: Моисее! Ты не возможеши узрети славу Мою, дондеже умреши, яко сказано: "Не может человек увидеть Меня и остаться жив" (Исх. 33, 20).[240]

Это предание о попытке Моисея стяжать Славу Божью (*Кавод*) оказалось встроенным здесь в литургический антураж Йом Киппура, и, таким образом, стало своего рода предвосхищением видения сокровенной Славы Божьей в Святая Святых первосвященником на День Отпущения.

Но еще более важным для нашего исследования является тот факт, что некоторые пассажи из мидрашей

мейного круга' Израиля и Святого Единого, да будет Он благословен, в День Отпущения" (Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 892). Эти отсылки к позднейшему иудейскому дуализму в связи с обрядом для Йом Киппур, нельзя считать безосновательными, если иметь в виду дуалистическую образность двух жребиев, которую мы находим в *Откровении Авраама*. Часто исследователи славянского апокалипсиса пытаются интерпретировать дуалистические мотивы псевдоэпиграфа в качестве позднейших вставок богомилов. Но, как мы увидим ниже, дуалистическое понимание праздника Йом Киппур, нашедшее особое место в *Откровении Авраама* и в *Книге Зогар*, может быть возведено к преданиям времен Второго Храма, которые мы прочитываем в свитках Мертвого моря, где образ двух жребиев оказывается помещен в контекст дуалистической эсхатологии.

[240] Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 364.

соединяют сорокадневный аскетический подвиг Моисея на Синае с установлением Дня Отпущения. Так, в одном из отрывков из *Пиркей де рабби Элиэзер* 46, мы встречаем следующее предание:

> Сын Вифиры сказал: Моисей провел сорок дней на горе, обдумывая смысл слов Торы и исследуя ее буквы. А после сорока дней он взял Тору и сошел в десятый день месяца, в День Отпущения, и передал это как непреходящее наследие чадам Израиля — как и сказано: “И это будет на тебе непреходящий устав” (Лев. 16, 34).[241]

Интересно то, что в этом пассаже из *Пиркей рабби Элиэзера* откровение, данное сыну Амрама, связывается с постановлениями о праздновании Йом Киппура, данными в 16-й главе Книги Левит. В другом пассаже, который может быть найден в *Элийаху Зута* 4, происходит еще более поразительное: сорокадневный пост, предшествовавший вторичному получению Моисеем скрижалей, соединяется с установлением практики самоограничения на Йом Киппур:

> В течение последних сорока дней, когда Моисей взошел второй раз на гору Синай, чтобы получить Тору, Израиль постановил для себя, что этот день должен быть отведен для поста и самопорицания. Последний день из сорока, они опять постановили порицать себя и проводить всю ночь в таком самопорицании, чтобы не позволить склонности ко злу иметь какую-либо власть над ними. Утром они встали рано и отправились к подножию горы Синай. Они рыдали при встрече с Моисеем, и Моисей рыдал при встрече с ними, и все рыдание их поднималось в высоту. Но как-то сострадание Святого Единого обратилось и на их сторону, и дух святой дал им добрые вести и великое утешение, как Он сказал им: Чада Мои, я обещаю Своим великим Именем, что это рыдание превратится в радостное рыдание за вас, потому что этот день станет днем прощения, отпущения и забвения для вас — для вас, для детей ваших и для детей ваших детей до самого конца всех поколений.[242]

---

241 Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 362.

242 *Tanna Debe Eliyyahu: The Lore of the School of Elijah* (trs. W.G. Braude

Все эти свидетельства из раввинистической литературы показывают, что в позднейших иудейских писаниях борьба Моисея с идолопоклонством, его сорокадневный пост, его видение Божества и его принятие страшного откровения на горе Синай были истолкованы как череда определяющих событий, ведущих к установлению обрядов Йом Киппур. Более того, некоторые из этих преданий понимали аскетический подвиг Моисея как своего рода космический прообраз тех символических действий, которые ежегодно, пока стоит Храм, совершает иудейский первосвященник, входя во время празднования Йом Киппур в Святая Святых.

Теперь следует вернуться снова к славянскому апокалипсису, в котором мы находим очень похожее сочетание мотивов. В свете изученных выше традиций, можно предположить, что, переосмысляя этот набор преданий о сыне Амрама, авторы апокалипсиса попытались связать священнодействия патриарха на горе Хорив с получением Моисеем во второй раз скрижалей Закона — то есть с событием, которое в раввинистической традиции трактовалось как учреждение праздника Йом Киппур.

Интересно, что в *Откровении Авраама*, как и в уже упоминавшихся раввинистических источниках, покаянный сорокадневный пост за грех идолослужения связывается с образностью Дня Отпущения. Возможно, что в славянском апокалипсисе, как и в раввинистических повествованиях, сходное сочетание мотивов жизни Моисея также обусловлено символикой дня Йом Киппур.

Хотя некоторые исследователи и отмечали наличие образности праздника Йом Киппур в славянском апокалипсисе,[243] до сих пор не представлено удовлетво-

---

and I.J. Kapstein; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1981) 385.

[243] См. напр.: L.L. Grabbe, “The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,” *JSJ* 18 (1987) 165–79 at 157; C. Fletcher-Louis, “The Revelation of the Sacral Son of Man,” in: *Auferstehung-Resurrection* (eds. F. Avemarie and H. Lichtenberger; Tübingen: Mohr/Siebeck) 282; R. Helm, “Azazel in Early Jewish Literature,” *Andrews University Seminary*

рительное объяснение тому, почему именно эта цепочка преданий, связанных с козлом отпущения Азазелем и символикой двух жребиев, внезапно появляется в авраамическом псевдоэпиграфе. В этом отношении следует заметить, что другие псевдоэпиграфы об Аврааме (напр., *Завещание Авраама*), разделяющие некоторые общие понятийные принципы с *Откровением Авраама,*[244] совершенно никак не касаются символики ритуалов Дня Отпущения. Эта образность отсутствует и в других ранних внебиблейских обработках истории патриарха, которые можно обнаружить в *Книге Юбилеев*, у Иосифа Флавия, Филона Александрийского и в позднейших раввинистических источниках (*Берешит Рабба*, *Танна дебе Элийаху*, *Седер Элийаху Рабба*).[245] Во всех этих книгах мы не найдем каких-либо отсылок к Азазелю или к образности двух жребиев, то есть к тем темам, которые играют такую важную роль в славянском апокалипсисе. Более того, упоминавшиеся выше повествования об Ав-

---

Papers 32 (1994) 217–226 at 223; Lourié, "Propitiatorium in the Apocalypse of Abraham," 267–77; D. Stökl Ben Ezra, "Yom Kippur in the Apocalyptic Imaginaire and the Roots of Jesus' High Priesthood," in: *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (eds. J. Assman and G. Stroumsa; Leiden: Brill, 1999) 349–366; idem, "The Biblical Yom Kippur, the Jewish Fast of the Day of Atonement and the Church Fathers," *Studia Patristica* 34 (2002) 493–502; idem, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (WUNT, 163; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2003) 94.

[244] Об общих антиантропоморфических тенденциях в *Откровении Авраама* и *Завещании Авраама* см.: A. Orlov, "'The Gods of My Father Terah': Abraham the Iconoclast and the Polemics with the Divine Body Traditions in the Apocalypse of Abraham," *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 18.1 (2008) 33–53; idem, "Praxis of the Voice: The Divine Name Traditions in the Apocalypse of Abraham," *Journal of Biblical Literature* 127.1 (2008) 53–70.

[245] О разработке истории Авраама в *Книге Юбилеев*, у Иосифа Флавия, Филона Александрийского и в позднейших раввинистических источниках (*Берешит Рабба* 38:13, *Танна дебе Элийаху* 2:25, *Седер Элийаху Рабба* 33), см.: Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham,* 88–94; Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Introduction, texte critique traduction et commentaire,* 43–49.

рааме также не используют никаких преданий о Моисее в интерпретации истории патриарха.

Но уникальность всей этой цепочки мотивов дает возможность предположить, что в славянском апокалипсисе история патриарха должна рассматриваться не в контексте библейского описания истории Моисея, но в связи с позднейшими ее разработками, которые мы находим в рассмотренных нами раввинистических источниках. В этой более поздней версии борьба героя с идолослужением и его аскетическая самоотверженность сочетаются с установлением норм и обычаев празднования дня Йом Киппур. В этом смысле мистическая реинтерпретация некоторых тем истории Моисея в нашем апокалипсисе, как, например, тема его чудесного насыщения через созерцание небесного существа во время его сорокадневного поста, являют собой серьезный отход от первоначального библейского образца.

Два жребия

От жертвенного животного к падшему ангелу

Одна из самых сложных задач в обосновании тезиса о том, что в *Откровении Авраама* действительно имеют место культовые традиции и церемонии празднования Йом Киппур, заключается в том, что в описании жертвоприношений Авраама мы не встречаем никаких ясно выраженных отсылок к “двум козлам” библейских и раввинистических преданий. Эти эмблематичные жертвенные животные играли особую роль в обряде дня Йом Киппур, где один козел приносился в жертву Богу, а другой направлялся в пустынное место в жертву Азазелю.[246]

[246] В этом смысле авторы славянского псевдоэпиграфа явно отправляются от первоначального сюжета — библейского рассказа о жертвоприношениях Авраама в 15-й главе Книги Бытия. Бокс верно замечает, что “апокалиптическая часть нашей книги основывается на

Но в *Откровении Авраама*, подвергшемся серьезному влиянию енохической традиции, понимание главных обрядов и церемоний праздника Йом Киппур тоже оказывается определенным образом переработанной особой енохической реинтерпретацией козла отпущения, который теперь изображается не как жертвенное животное, но как низвергнутый обитатель неба. Исследователи уже отмечали, что в *Книге Стражей* обряд с козлом отпущения получает поразительную ангелологическую реинтерпретацию. При этом некоторые подробности загадочного жертвенного обряда отпущения козла являются теперь вплетенными в историю главного отрицательного персонажа — падшего ангела Азаеля. Так, в *1 Ен.* 10:4–7 мы читаем:

> И после Господь сказал Рафаилу: “Свяжи Азаеля по рукам и ногам, и брось его во тьму. И отверзни расселину в пустыне, что в месте Дудаэль, и свергни его туда. И повергни на него грубые и острые камни, и покрой его тьмой, и вели ему оставаться там навсегда, и закрой лицо ему, чтобы он не видел света, и чтобы в великий день суда он погрузился в огнь. И восстанови землю, которую разрушили эти ангелы, и возвести восстановление земли, ибо Я восстановлю землю.”[247]

Несколько выдающихся знатоков апокалиптических традиций уже отмечали, что некоторые подробности наказания Азаеля напоминают обряд, совершаемый с козлом отпущения.[248] Так Лестер Граббе отмечает целый

истории о жертвоприношениях и исступлении Авраама, описанных в Быт. 15.” Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, xxiv.

[247] Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 87–88.

[248] R.H. Charles, *The Book of Enoch* (Oxford: Clarendon, 1893); D. Dimant, *The Fallen Angels in the Dead Sea Scrolls and the Related Apocrypha and Pseudepigrapha* (Ph.D. diss.; The Hebrew University in Jerusalem, 1974) [на иврите]; idem, “1 Enoch 6–11: A Methodological Perspective,” *SBLSP* (1978) 323–339; A. Geiger, “Zu den Apokryphen,” *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 3 (1864) 196–204; Grabbe, “The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,” 165–79; P. Hanson, “Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in *1 Enoch* 6–11,” *JBL* 96 (1977) 195–233; Helm, “Azazel in Early Jewish Literature,” 217–226; G. Nickels-

ряд параллелей между рассказом об Азаеле в Первой книге Еноха и предписаниями в 16-й главе Книги Левит, включая "сходство имен Азаеля и Азазеля, наказание в пустыне, возложение греха на Азаеля/Азазеля и конечное исцеление всей земли."[249] Также и Дэниэл Штёкль подчеркивает тот факт, что наказание демона в Первой книге Еноха напоминает нам о реалиях ритуала козла отпущения, "включая сходство в географии, способе действия, времени, и цели."[250] Так, место наказания Азаеля обозначено в Первой книге Еноха как Дудаэль, что напоминает о раввинистической терминологии для обозначения ущелья козла отпущения в позднейших раввинистических толкованиях обряда дня Йом Киппур. Штёкль отмечает, что "название места суда на удивление сходно в обоих преданиях и может быть возведено к общему источнику."[251]

В некоторых Кумранских источниках также используется сходная ангелологическая реинтерпретация образа козла отпушения, в частности, во фрагментах, в которых решено включить Азазеля в историю восстания ангельских Стражей, описывая его в роли эсхатологического вождя падших ангелов. Так, в 4Q180 1:1-10 говорится:

> Толкование на "века, которые Бог создал": век включает все [что есть] и что будет. Прежде сотворения их Он определил

---

burg, "Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6–11," *JBL* 96 (1977) 383–405; R. Rubinkiewicz, *Die Eschatologie von Henoch 9–11 und das Neue Testament* (tr. H. Ulrich; Osterreichische Biblische Studien, 6; Klosterneuberg, 1984) 88–89; D. Stökl Ben Ezra, "Yom Kippur in the Apocalyptic Imaginaire and the Roots of Jesus' High Priesthood," in: *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (eds. J. Assman and G. Stroumsa; Leiden: Brill, 1999) 349–366; idem, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (WUNT, 163; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2003) 85–88.

[249] Grabbe, "The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation," 153.

[250] Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*, 87.

[251] Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*, 87–88.

> их действия [согласно последовательности веков], один век после другого века. И сие начертано на [небесных] скрижалях на все века их [сынов человеческих] господства. Такова родословная сыновей Ноя, от Сима до Авраама, родившего Исаака, десять поколений. И толкование на Азазеля и ангелов, [пришедших к дщерям человеческим, и рождали] они исполинов. И об Азазеле [написано, что любит] он неправду и что наследовать он будет зло весь свой век ...[252]

Лестер Граббе указывает на другое важное доказательство — фрагмент из *Книги Исполинов*, найденный в Кумране (4Q203).[253] В этом источнике[254] наказание за все грехи падших ангелов возлагается на Азазеля.[255]

В позднейших раввинистических источниках жертвенное животное, известное из обряда с козлом отпущения, также связывается с историей бунта небесных Стражей. Так, например, в трактате Вавилонского Талмуда *Йома* 67b зафиксировано следующее предание:

> Школа рабби Ишмаэля учила: Азазель зовется так, потому, что он несет на себе отпущение за дело Узы и Азаеля."[256]

---

[252] *Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1.371–373.

[253] Grabbe, "The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation," 155.

[254] Об этом тексте см. также: Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, 79–101.

[255] В 4Q203 7:1–7 читается: "и твоя власть, и после сказал Охия Хахие, брату своему. И после он был наказан, а не мы, но Азазель, и соделали это сыновья Стражей, Исполины, и никто из их возлюбленный не будет забыт, и он поместил нас в темницу и пленил тебя." *Dead Sea Scrolls Study Edition*, 411.

[256] *The Babylonian Talmud. Yoma* (ed. I. Epstein; London: Soncino, 1938) 316. О более поздних изводах преданий об Азазеле см.: A. Y. Reed, "From Asael and Šemihazah to Uzzah, Azzah, and Azael: 3 Enoch 5 (§§7–8) and Jewish Reception-History of 1 Enoch," *Jewish Studies Quarterly* 8 (2001) 105–36; idem, *What the Fallen Angels Taught: The Reception-History of the Book of the Watchers in Judaism and Christianity* (Ph. D. Dissertation; Princeton, 2002); idem, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Как мы видим, парадоксальная связь между образами козла отпущения и падшего ангела зафиксирована в немалом количестве важных источников, охватывающих весьма продолжительный период времени. Эта связь сейчас признана подавляющим большинством исследователей.

Похоже, что такая же "ангелологическая" реинтерпретация козла отпущения существует и в *Откровении Авраама*, где Азазель, как и главный противник енохической традиции, изображается в качестве падшего ангела. Многие ученые уже прежде отмечали, что история Азазеля в апокалипсисе отражает в себе некоторые подробности енохического мифа о падших Стражах.[257] Так, например, Рубинкевич утверждает, что

> ... автор *Откровения Авраама* следует традиции *1 Ен.* 1–36. Здесь глава падших ангелов — Азазель, управляющий звездами и большинством людей. Нетрудно обнаружить здесь предание из Быт. 6:1–4, разработанное согласно традициями *1 Ен.*, где Азазель — глава ангелов, восставших против Господа и позднее соблазнивших дочерей человеческих. Эти ангелы сравниваются со звездами. Азазель открывает тайны небес, за что и приговаривается к ссылке в пустыню. Авраам, как и Енох, получает власть изгонять Сатану. Все эти связи показывают, насколько автор *Откровения Авраама* полагался на предания *1 Ен.*[258]

Очевидно, что в славянском апокалипсисе, как и в енохических и Кумранских источниках, Азазель — это уже не священное животное, а ангельское существо. Уже при своем первом появлении в тексте, в гл. 13:3–4,[259] он

---

[257] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham,* 31–33; Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave*, 50.

[258] R. Rubinkiewicz, "Apocalypse of Abraham," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.681–705 (685).

[259] *Отк. Авр.* 13:3–4 "... и слетѣ птица нечиста на телеса и отгнахъ ю. И възглагола къ мнѣ птица нечистая..." Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 64.

описывается в качестве “птицы нечистой.”[260] Так как в *Откровении Авраама* все ангелы изображаются в виде пернатых, и Иаоил изображен с телом грифа, то появление Азазеля как “птицы” указывает на его ангельское обличье.[261]

Предположение, согласно которому Азазель некогда был ангелом, далее развивается в 14-й главе, в которой повествуется о небесных одеяниях, которыми этот демон некогда обладал: “Се бо одежа яже бѣ на небесехъ твоя древле.”[262]

Однако, по сравнению с ранними енохическими вариациями, ангельские черты Азазеля в славянском апокалипсисе изображаются куда более продуманно. Лестер Граббе считает, что описание главного отрицательного персонажа в *Откровении Авраама* являет собой “сложный образ повелителя демонов, который носит имя Азазель.”[263] По мнению Граббе, “Азазель здесь уже не просто один из вождей падших ангелов, но вождь всех демонов. Образы, которые ранее были разрозненными, теперь совпали, и разные имена теперь стали просто разными прозвищами одного и того же дьявола.”[264]

---

[260] Упоминание нечистоты этой “птицы” выдает ее связь с образом козла отпущения, который в источниках, описывающих обряд дня Йом Киппур, понимается как нечистое существо, как своего рода “собиратель” нечистоты, загрязняющий при этом всех кто с ним соприкасается. Все кто его держал должны потом пройти через последовательные очищения. Мильгром замечает, что Азазель был своего рода “передвижным средством, собиравшим нечистоты и грехи Израиля и вывозившим их в неведомое дикое место.” Milgrom, *Leviticus 1–16*, 1621.

[261] Об описании ангелов как пернатых в *Откровении Авраама* см.: A. Orlov, “The Pteromorphic Angelology of the *Apocalypse of Abraham*,” *CBQ* 72 (2009) 830–842.

[262] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L’Apocalypse d’Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 66.

[263] Grabbe, “The Scapegoat tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,” 158.

[264] Grabbe, “The Scapegoat tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,” 158.

Козел для Яхве?

Симметрия Авраама и Азазеля в тексте славянского апокалипсиса вновь заставляет нас вспомнить енохическую традицию и ее легендарного героя — седьмого допотопного патриарха. В обоих случаях протагонисты явно служат своего рода отражениями или даже “зеркалами” своих противников, — отрицательных героев; и в обеих историях герой и антигерой описаны как обменивающиеся друг с другом ролями и свойствами. Как Енох получает священнические и небесные служения Азаеля в небесах, тогда как падший ангел наделяется человеческими ролями на земле, так и в *Откровении Авраама* Азазель передает свои ангельские регалии герою веры. Таким образом, представитель каждой стороны принимает роль и служение своего противника, вступая в бывшее место его обитания. В этом отношении стоит отметить, что переход отрицательного героя славянского апокалипсиса в низшую область, так же, как и переход Азаеля в енохической традиции, включает два этапа: вначале его свержение на землю,[265] а уже потом — в подземную огненную бездну.[266]

Более того, как и в *Книге Стражей*, в авраамическом псевдоэпиграфе главный герой движется в направлении, противоположном своему противнику: он восходит на небо, обретая при этом особое священническое положение и облачаясь в небесные одеяния, позволяющие ему вступить в высшую Скинию.[267] Восхождение патриарха

---

[265] *Отк. Авр.* 13:7–8: “Укоризна тебе, Азазилъ, яко часть аврамля на небесехъ есть, а твоя на земли. Яко ту избра и възлюби въ жилище скверны твоея.” Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes,* 66.

[266] *Отк. Авр.* 14:5: “Да будеши главънею пещи земныя!” Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 68.

[267] Это апокалиптическое повествование может рассматриваться как отражение динамики двух процессий, имевших место в обряде Йом Киппур — вхождение в высшую область и изгнание в нижний мир. В связи с этим Дэниэл Штёкль замечает, что обряд дня Йом Киппур

к вышним святыням имеет здесь, как и в Первой книге Еноха, явственно культовое значение, показывая связь с обрядом дня Йом Киппур, где вхождение первосвященника в место Божественного присутствия представляло собой кульминацию празднества. Более того, вполне возможно, что восхождение Авраама в Святая Святых небес здесь должно пониматься как вбирающее в себя измерения не только священнослужения, но и жертвоприношения, ввиду наличия симметричного соответствия между патриархом и небесным козлом отпущения, — симметрии, постоянно подчеркиваемой в тексте противопоставлением жребиев Авраама и Азазеля.

Славянский текст утаивает многие детали, и остается неясным, понимается ли Авраам в славянском апокалипсисе в качестве жертвенного козла Господу или нет. Однако в некоторых таинственных преданиях, отразившихся в тексте, есть намеки и на такую возможность. Как известно из библейских и раввинистических описаний обряда Йом Киппур, плоть козла,[268] предназначенного для Яхве, истреблялась огнем, тогда как его кровь (которая в иудейской традиции являет собой душу жертвенного животного), после приносилась первосвященником в Святая Святых и использовалась для очищения.[269]

В свете этих преданий, можно ли понимать вступление Иаоила и Авраама в небесный чертог и доступ к небесному

“состоит из двух противоположных движений... центростремительного и центробежного: вхождение первосвященника в Святая Святых и изгнание козла отпущения. В первом движении священное лицо, первосвященник, входит в самое святое место, Святая Святых Иерусалимского Храма, приносит жертву всесожжения, кропит кровью и молится, чтобы добиться отпущения грехов и очищения своему народу и священным установлениям иудейской обрядности. А во втором движении козел отпущения, обременяемый грехами народа, посылается в сопровождении людей в пустыню.” D. Stökl, “The Biblical Yom Kippur, the Jewish Fast of the Day of Atonement and the Church Fathers,” *Studia Patristica* 34 (2002) 493–502 at 494.

[268] См. Лев. 16, 27.

[269] Джейкоб Мильгром замечает, что “кровь жертвенного козла могла быть без ущерба вносима в алтарь.” Milgrom, *Leviticus 1–16*, 1031.

престолу как аллюзию на вхождение первосвященника в Святая Святых в Йом Киппур для принесения очистительной жертвы?

Интересно, что в *Отк. Авр.* 13:4-5 Азазель предупреждает своего противника, представляющего “Божественный” удел, что тот будет уничтожен огнем вместе с жертвенными животными:

> И възглагола къ мнѣ птица нечистая и рече: “Что тебѣ, Авраме, на высотахъ святыхъ в нихже ни ядять ни пиють, ни есть в нихъ пища чловѣца. Нъ ся вси си огньмь поѣдають и попаляють тя. Остави мужа иже есть с тобою и отбѣжи, яко аще взидеши на высоту, то погубять тя.”[270]

Загадочное предупреждение Азазеля остается одной из самых глубоких тайн данного текста. Но сам мотив встречи созерцателя с огнем кажется важным для авторов псевдоэпиграфа, которые видят в огне материю богоявления, окружающую само присутствие Божества. Так, позднее в том же тексте вступление Авраама в Божественную обитель описывается в виде вхождения в огонь.[271] Может ли обещание небесных одеяний патриарху в *Откровении Авраама* означать и здесь, как и во многих других апокалиптических повествованиях, что его смертное тело изменится в огненном преображении?[272] К сожалению, текст не дает прямого ответа на этот вопрос.

Чтобы лучше понять эсхатологическую роль Авраама

[270] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L’Apocalypse d’Abraham*, 64.

[271] *Отк. Авр.* 15:3 “... и възнесе мя на краи пламени огньного. И взидохомъ яко многи вѣтры на небо утверженое на простертьихъ...” Philonenko-Sayar and Philonenko, *L’Apocalypse d’Abraham,* 70; *Отк. Авр.* 17:1 “... И ѣще ему глаголющю и се огнь грядыи противу нама окрѣстъ. И гласъ бысть въ огни яко гласъ водъ многъ, яко гласъ моря въ възмущении его.” Philonenko-Sayar and Philonenko, *L’Apocalypse d’Abraham*, 72.

[272] В этом контексте следует заметить, что вхождение визионера в огонь и его огненное преображение является довольно распространенным апокалиптическим мотивом, встречающимся во многих текстах, — от 3-й главы Книги пророка Даниила до Третьей книги Еноха, где Енох претерпевает огненное преображение в высшего ангела Метатрона.

в качестве “козла для Яхве” и его связь с Божественным жребием, следует более подробно исследовать символику жребиев в славянском апокалипсисе.

Эсхатологические жребии

Как уже отмечалось, удивительное ангельское преображение жертвенного животного, связанного со жребием Азазеля, играло важную концептуальную роль в иудейской апокалиптике и эсхатологии. Однако здесь нельзя забывать и о другом выдающимся аспекте символизма обрядов Йом Киппур, который также оказал решающее влияние на содержание некоторых апокалиптических произведений времен Второго Храма, включая свитки Мертвого моря. В Кумранских рукописях мы встречаем широкое употребление образа двух жребиев — того самого символа, который можно считать исключительно важным для обрядовых действ с козлом отпущения. Как и образ Азазеля, получающего новое небесное обличье, символика жертвенных жребиев также получает здесь свое новое эсхатологическое истолкование. Так, в целом ряде Кумранских источников (1QM, 1QS, 4Q544 и 11Q13) два жребия стали ассоциироваться не с двумя жертвенными козлами, но с небесными и эсхатологическими персонажами: как положительными (Мелхиседек, Князь Светов), так и отрицательными (Мелхиреша, Велиар или Ангел Тьмы). Эти духовные лидеры понимаются в наших источниках в качестве вождей “уделов человечества,” и ассоциируются со жребиями добра и зла, света и тьмы.[273]

[273] Пол Кобельски отмечает, что каждый из этих “жребиев” или “уделов” человечества “характеризуется одним из двух духов, о которых судит Бог — духом истины и духом лживости (1QS 3:18–21). Принадлежность к жребию Божию, жребию Мельхиседекову, жребию света и т.д. отмечена духом истины — все люди этого удела суть сыновья правды, руководимые Князем Светов (1QS 3:20). Те же, кто принадлежат к жребию Велиара, жребию тьмы и т.д. — отмечены духом лжи и тления, они сыны растления, и вести их может только Ангел Тьмы (1QS 3:20–21).” P.J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*[c] (CBQMS, 10; Washington: Catholic Biblical Association of America, 1981) 57.

В Кумранских источниках эти эсхатологические жребии, представляющие уделы добра и зла, часто обозначаются как “люди жребия Мелхиседекова”[274] (11Q13 2:8) и “люди жребия Велиарова”[275] (5Q11 1:3).

Подобная эсхатологическая реинтерпретация жребиев широко представлена и в *Откровении Авраама*. Многочисленные ссылки на два жребия появляются во многих местах второй, апокалиптической части псевдоэпиграфа. Исследователи уже отмечали, что особые понятийные комплексы, окружающие образ жребиев, напоминают эсхатологические толкования и терминологию Кумранских документов. Так, уже отмечалось, что слово “часть” — одно из обозначений жребиев в славянском тексте, соотносится с еврейским גורל, термином, занимающим важное место не только в описании обряда с козлом отпущения,[276] но и в Кумранских источниках.[277]

Подобно тому, как в Кумранских источниках жребии связываются с ангельскими представителями (такими, как Велиар и Мелхиседек), так и в *Откровении Авраама* жребии теперь привязаны не к жертвенным животным обряда отпущения, но к главным героям апокалиптического повествования: падшему ангелу Азазелю и вознесенному патриарху Аврааму.

Однако, по сравнению с Кумранскими рукописями, в славянском изложении идеи жребиев связь с лежащим в ее основе образцом обряда с козлом отпущения становится более четкой и потому более узнаваемой.[278] Так, в 13-й

---

[274] אנש[י] גורל מל[כי] צדק. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1206.

[275] אנשי גורל בליעל. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1132–1133.

[276] Термин גורל в описании обряда с козлом отпущения упоминается в Лев. 16:8–10.

[277] См. напр.: 1QS גורל בליעל (жребий Велиара); גורל קדושים (жребий святых);

1QM גורל בני חושך (жребий сынов тьмы); גורל חושך (жребий тьмы);

11Q13 אנש[י] גורל מל[כי] צדק (люди жребия Мелхиседекова).

[278] Культовый смысл эсхатологических жребиев в *Откровении Авраама*

главе *Откровения Авраама*, в одном из первых пассажей, где упоминаются два “жребия” или “части,” можно легко различить отсылки к конкретным подробностям очистительного ритуала, проводимого в Йом Киппур:

> Укоризна тебе, Азазилъ, яко часть аврамля на небесехъ есть, а твоя на земли. Яко ту избра и възлюби въ жилище скверны твоея. Сего ради дасть тя Превѣчныи Владыка Крѣпкыи житель на земли.[279]

Здесь, упоминание места обитания отрицательного героя в качестве жилища нечистоты (слав. скверны) напоминает нам о процессе сакрального удаления загрязнения в необитаемую область, осуществляемую при помощи Азазеля, являющуюся одной из наиболее значимых функций обряда козла отпущения.

Дальнейшие параллели можно увидеть и в описании другого жребия, жребия Авраама. Как и в поминании Дня Отпущения, где жребий козла для Яхве назывался жребием для Господа, так и в *Отк. Авр.* 20:5 жребий Авраама теперь обозначается как жребий Божества:

> И рече къ мнѣ прѣжѣ вѣкъ Крѣпокъ: “Авраме!” И ркохъ: “Се азъ.” И рече: “Съглядаи свыше яже суть подъ тобою звѣзды, ищеты я и повѣжи чисмя ихъ!” И ркохъ: “Когда возмогу, имъже азъ есмь чловѣкъ!” И рече ми: “Яко чисмя звѣздное и силу ихъ положю сѣмени твоему языкъ людии и люди отлучены мнѣ въ жребии моемь съ Азазиломъ” (*Отк. Авр.* 20:1–5.).[280]

подчеркивается и тем, что славянское слово “жребий,” употребляемое в *Отк. Авр.* 20:5 и 29:21 для обозначения двух жребиев человечества, также употребляется в *Отк. Авр.* 1:2 для обозначения жребия священства, то есть священнического служения Авраама в храме Фарры. Ср. Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 36, 82 and 102.

[279] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes,* 66.

[280] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 82.

Аналогичное отождествление праведного жребия со жребием Господа мы находим и в Кумранских источниках.[281] Здесь нужно отметить, что в то время, как параллели между образом "жребиев" в *Откровении Авраама* и в Кумранских источниках весьма часто привлекали внимание ученых, те же самые исследователи часто не замечали сходства между символикой жребиев в славянском апокалипсисе и в раввинистических текстах. Между тем, описания жребиев в *Откровении Авраама* демонстрируют тесную связь с раввинистическими описаниями ритуалов и церемоний празднования Йом Киппур, представленных в Мишне и в Талмуде. Особенно интересной параллелью здесь является пространственное размещение жребиев с левой и с правой стороны, которое мы находим как в славянском апокалипсисе, так и в раввинистических сочинениях.

Так, в пассаже из 22-й главы *Откровения Авраама* изображаются две части человечества, разделенные на два жребия и расположенные соответственно слева и справа:

> И рече ко мнѣ: "Сии иже от шюяя страны преже бывшихъ племенъ множество есть и по тобѣ уготованыя, овы на судъ и устроение, овы на месть и погыбель, во сконьчание вѣка. А иже от десныя страны образования, то суть мнѣ отлучены людие людии съ Азазиломъ. Сии суть яже уготовахъ родитися от тебе и нарещися моимъ людемъ.[282]

В *Отк. Авр.* 27:1–2 и 29:11 вновь повторяется аналогичное разделение на два жребия — на левой и на правой стороне:

> И смотрихъ и видѣхъ: и се колѣбашеся образование и оттече от шюяя страны его народъ язычьнъ и расхыщаху сущая от

[281] Ср. 1QM 13:5–6: "Ибо они суть жребий тьмы, а жребий Божий — непреходящий свет." *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 135.

[282] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 86.

> десныя страны и мужи и жены и дѣти. И овы же исколоша, овы же держаху у себе (*Отк. Авр.* 27:1–2).[283]

И смотрихъ и видѣхъ мужа исходяща от страны шюяя язычныя. Изидоша мужи и жены и дѣти от страны языкъ народы многы и покланяхуся ему (*Отк. Авр.* 29:11).[284]

Следует отметить, что, если в Кумранских источниках пространственное размещение жребиев с левой и с правой стороны не имеет особого культового значения, то аналогичное различение получает наиважнейший литургический смысл в раввинистических описаниях обряда отбора козлов на праздник Йом Киппур.[285]

В этом отношении нас занимает то, что пространственное распределение жребиев по правой и по левой стороне в *Откровении Авраама* напоминает описания в трактате Мишны *Йома,* в котором обряд выбора двух козлов, — одного для Яхве и другого для Азазеля, — также является связанным с символикой левой и правой стороны.

Так, в *м. Йома* 4:1 мы встречаем следующее предание:

> Он встряхнул короб и вынул из него два жребия. На одном было написано "Для Господа," а на другом было написано "Для Азазеля." Совершитель был справа, а глава отцовского

[283] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 94.

[284] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 98.

[285] Помимо их использования в раввинистических сводах Мишны и Талмуда, подобная топология сторон, — соотнесение одного жребия к правой, а другого — к левой стороне, играет значительную роль в поздней иудейской мистике. Так, например, Джордж Генри Бокс отмечает, что различие в *Отк. Авр.* между левой и правой стороной напоминает нам о сходном рассуждении в *Книге Зогар*. Бокс приходит к выводу, что "в иудейской каббале... правая сторона и левая сторона... становятся техническими терминами. В эманационной системе 'Книги Зогар' весь мир поделен между 'правой стороной' и 'левой стороной,' на которые воздействуют соответственно добрые силы и злые силы. На правой стороне находится Святой Единый и Его силы, а на левой — змий Самаель и его силы..." Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, xx.

> дома слева. Если жребий, носящий имя, попадал в правую руку, совершитель говорил ему: “Мой господин первосвященник, подними твою правую руку,” а если он попадал в левую руку, то глава отцовского дома говорил ему: “Мой господин первосвященник, подними твою левую руку. И эти руки возлагались на двух козлов мужеского пола и говорилось: “Искупительная жертва Господу.”[286]

Если в этом пассаже из Мишны правая сторона и не отождествляется напрямую с Божественным жребием, как в славянском апокалипсисе, то дальнейшее развитие этой традиции в Вавилонском Талмуде открыто настаивает именно на этой параллели. Так, в трактате Вавилонского Талмуда *Йома* 39а сказано следующее:

> Наши учителя говорили: все те сорок лет, которые служил Симон Праведный, жребий [для Господа] всегда выпадал в правую руку, но с того времени он выпадал то в правую руку, то в левую. И в то время темно-красная перевязь становилась белой, а с тех пор она то становилась белой, то нет.[287]

Образность отбора козлищ в раввинистических источниках, в процессе которого козел отпущения ставится по левую сторону, а козел для Господа — по правую, напоминает нам пространственное распределение жребиев в славянском апокалипсисе, где точно так же люди Божественного жребия оказываются с правой, а люди жребия Азазеля — с левой стороны.[288]

---

[286] Danby, *The Mishnah*, 166.

[287] *The Babylonian Talmud. Yoma* (ed. I. Epstein; London: Soncino, 1938) 184.

[288] В свете этого пассажа из трактата *Йома* о возложении правой руки первосвященника на козла для Яхве, замечательно, что “первосвященник” Иаоил возлагает тоже правую руку на Авраама (*Отк. Авр.* 10:4; 15:2).

Эсхатологическое восстановление празднества Йом Киппур в *Откровении Авраама*: Обряд с козлом отпущения

Первосвященник и Азазель

Как и в енохических преданиях, где наиболее значимые функции как положительных,[289] так и отрицательных[290] героев раскрываются через их вовлеченность в культовые обряды, так и в славянском апокалипсисе Авраам, равно как и его противник Азазель, так же получают священнические полномочия. Как было сказано выше, такое понимание их взаимодействия как культового, пронизывает всю структуру псевдоэпиграфа, в котором все ключевые персонажи наделены обрядовыми функциями. Как уже упоминалось, самые зримые культовые атрибуты даны, конечно же, Иаоилу, который изображается в данном тексте в виде небесного первосвященника и высочайшего наставника ангельского хора. Постоянно повторяющиеся наставления о священных обрядах и жертвоприношениях, которые великий ангел дает своему земному спутнику Аврааму, раскрывают образ Иаоила в качестве самого важного священнослужителя на протяжении всего повествования. Можно предположить, что, выступая в качестве наставника и мистагога обрядовых

[289] О священнослужении Еноха см.: M. Himmelfarb, “The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of ben Sira,” in: *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam* (eds. J. Scott and P. Simpson–Housley; New York: Greenwood Press, 1991) 63–78; idem, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” *SBLSP* (1987) 210–217. См. также: J. Maier, “Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apocalyptik und ‘Gnosis,’” *Kairos* 5(1) 1963 18–40, особ. 23; idem, *Vom Kultus zur Gnosis*, 127–8; G. W. E. Nickelsburg, “Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee,” *JBL* 100 (1981) 575–600, особ. 576–82.; A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 70–76.

[290] О падших Стражах как священниках см.: D. Suter, “Fallen Angel, Fallen Priest: the Problem of Family Purity in 1 Enoch 6–16,” *HUCA* 50 (1979) 115–35.

практик, Иаоил раскрывает свое учение патриарху не только устно, но и непосредственно вовлекая его в исполнение обрядов. Один из примеров таких культовых действий мы, возможно, встречаем в 13-й и 14-й главах славянского апокалипсиса, где Иаоил выполняет один из главных очистительных обрядов Йом Киппур, в котором нечистота переносится на Азазеля, и козел отпущения выдворяется в дикие места.

Так, в *Отк. Авр.* 13:7—14 мы находим следующее загадочное описание действий небесного первосвященника Иаоила по отношению к эсхатологическому козлу отпущения Азазелю:

> Укоризна тебе, Азазилъ, яко часть аврамля на небесехъ есть, а твоя на земли. Яко ту избра и възлюби въ жилище скверны твоея. Сего ради дасть тя Превѣчныи Владыка Крѣпкыи житель на земли. И тобою всезлыи духъ лъживъ и тобою гнѣвъ и напасти на родѣхъ нечьствующихъ чловѣкъ. Яко не посла Превѣчныи Крѣпокъ праведныхъ телесѣмъ в руцѣ твоеи быти, да ся утвержаеть ими жизнь праведная и погыбение нечестия. Слыши, свѣтниче, срамляися от мене, яко не о весѣхъ правѣдницѣхъ данъ еси искушати. Отступи от мужа сего! Не можеши прельстити его, яко то врагъ твои есть и хожешихъ въ слѣдъ тебе и любящих еже ты хощеши. Се бо одежа яже бѣ на небесехъ твоя древле, отлучена ему же есть и тьля яже бѣ на немь преиде на тя.[291]

Учитывая то, что Иаоил понимается в тексте в качестве культового служителя высшего уровня, можно предположить, что его обращение к козлу отпущения имеет здесь обрядовый смысл и явственно напоминает некоторые действия первосвященника на празднике Йом Киппур.

Первое, что привлекает наше внимание — это содержащийся в речи Иаоила призыв удалиться прочь. Криспин Флетчер-Луи отмечает[292] возможную связь между

---

[291] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes,* 64–66.

[292] C. Fletcher-Louis, "The Revelation of the Sacral Son of Man," in:

приказанием, найденным в *Отк. Авр.* 13:12 — “Отступи от мужа сего!” и распоряжением, произносимым перед козлом отпущения в трактате Мишны *Йома* 6:4 — “Прими [наши грехи] и ступай прочь.”[293]

Исследователи уже отмечали, что некоторые технические термины 13-й главы славянского апокалипсиса обнаруживают связь с литургическим лексиконом праздника Йом Киппур. Так, Дэниэл Штёкль обращает наше внимание на выражение “посылать” к Азазелу, которое может быть найдено в *Отк. Авр.* 13:10,[294] и которое Александр Кулик возводит к греческому ἀποστέλλω или еврейскому שלח.[295] Штёкль выдвигает гипотезу, согласно которой этот термин “может намекать на посылание козла отпущения в пустыню.”[296]

Выражение “в месте твоей нечистоты” (слав. въ жилище скверны твоея) также заслуживает внимания в качестве отсылающего к “очистительному” смыслу обряда с козлом отпущения: весь этот обряд строился вокруг того, что нечистота, возложенная на жертвенное животное, оказывалась удалена в “место обитания” демона в диком месте.

Выражение укоров и упреков по отношению к Азазелю в *Отк. Авр.* 13:7[297] и 13:11[298] также может отсылать к ритуальным проклятиям, возлагаемым на жертвенное животное в обряде козла отпущения.

Другая важная культовая черта речи Иаоила — это упоминание ангела о том, что порча (слав. тление) праотца

Auferstehung-Resurrection (eds F. Avemarie and H. Lichtenberger; Tübingen: Mohr/Siebeck) 282.

293 Danby, *Mishnah*, 169.

294 *Отк. Авр.* 13:9–10: “Яко не посла Превѣчныи Крѣпокъ праведныхъ телесѣмъ в руцѣ твоеи быти.” Philonenko-Sayar and Philonenko, *L’Apocalypse d’Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes,* 66.

295 A. Kulik, *Apocalypse of Abraham. Towards the Lost Origina*l (Ph.D. diss.; Hebrew University of Jerusalem, 2000) 90.

296 Stökl, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity,* 94.

297 “Укоризна тебе.”

298 “срамляиси от мене.”

народа Израильского теперь является перенесенной на Азазеля.[299] Размышляя над этим выражением великого ангела, Роберт Хельм усматривает в нем связь с установлениями праздника Йом Киппур. Он предполагает, что "перенос порчи Авраама на Азазеля может быть скрытой отсылкой к обряду с козлом отпущения..."[300] Сходным образом и Лестер Граббе предлагает, что само выражение, что порча Авраама перешла на Азазеля предполагает действие отпущения.[301]

Также возможно, что первосвященник Иаоил выполняет здесь так называемое "действие переноса" — важнейшую часть обряда с козлом отпущения, когда первосвященник "переносит" грехи Израиля на главу козла через исповедание и возложение рук.[302]

Авраам и козел отпущения

Очевидно, что в *Откровении Авраама* Иаоил действует как первосвященник, объясняющий и показывающий священные установления и обряды своему юному послушнику Аврааму.[303] Такая параллель между поучениями наставника и действиями его последователя становится очевидной уже в самом начале апокалиптического раздела изучаемого произведения, где патриарх неуклонно следует указаниям своего небесного учителя о правильном приготовлении жертвы.[304] Такой же пример жреческого

---

299 "и тьля яже бѣ на немь преиде на тя."

300 Helm, "Azazel in Early Jewish Tradition," 223.

301 Grabbe, "The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation," 157.

302 См. Лев. 16:21–22. О функции такого переноса см. ткж.: Milgrom, *Leviticus 1–16,* 1041.

303 Harlow, "Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*," 314.

304 Дэниэл Харлоу отмечает: "В 12-й главе Иаоил действует как старший священник, показывающий основы младшему священнику. Он наставляет Авраама: 'Заколи этих животных и раздели, разложив их половины одну напротив другой. А птиц не разделяй.'" Harlow, "Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*," 314.

установления, когда посвящающий отдает распоряжения, а посвящаемый их тщательно исполняет, мы находим и в описании обряда с козлом отпущения.

Так в 14-й главе *Откровения Авраама*, после описания ритуальных действий Иаоила по отношению к Азазелю, теперь уже сам Авраам получает от ангела наставление, как ему поступать с козлом отпущения:

> Рци ему: "Да будеши главънею пещи земныя! Иди, Азазилъ, въ беспроходна земли! Есть бо достояние твое на сущая с тобою съ звездами и облаки раждающаяся чловѣки ихъже часть еси ты и бытиемъ твоимъ суть ти. И вражда твоя есть праведьство. Сего ради погибельствомъ своимъ буди от мене исчезлъ! И глаголахъ словеса яже научи мя." (*Отк. Авр.* 14:5–8).[305]

В этом повествовании ритуальные формулы "отпущения" оказываются еще более решительными и четкими, нежели в уже исследованном отрывке из 13-й главы. В их число теперь входят такие приказания козлу отпущения, как "иди" и "исчезни от меня" (слав. "буди от мене исчезлъ").[306]

Другой существенной деталью текста является выражение "Ступай, Азазель, в неистоптанные части земли,"[307] указывающее на то, что конечный пункт изгнания демона находится в тех частях мира, где не ступала нога человека. Выразительное славянское слово "беспроходна"[308] с удивительной точностью подчеркивает смысл недосягаемости этих мест для человека, ибо люди не могут даже пройти туда. Размышляя над формулировками 16-й главы Книги Левит, где говорится, что козел отпущения изгоняется "в одинокое место" (אל־ארץ גזרה)

[305] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 68.

[306] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 68.

[307] "Иди, Азазилъ, въ беспроходна земли!."

[308] Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 68.

"в пустыню" (במדבר),[309] Джейкоб Мильгром замечает, что "цель, с которой козел отпущения отправляется в дикое место, заключается в его удалении прочь из места человеческого обитания."[310]

Приведенные наблюдения позволяют нам предположить, что в описании, найденном в *Откровении Авраама,* мы встречаем еще одну, т. н. "удаляющую" функцию обряда с козлом отпущения, когда нечистота должна быть изъята из человеческой ойкумены и перенесена в необитаемое ("беспроходное") место.

В этом отношении, Даниел Штёкль также замечает, что фраза "въ беспроходна земли" из *Отк. Авр.* 14:5 напоминает о выражении, которое встречается в Септуагинте, где Лев. 16:22 является переведенным как ε̉ις γη̂ν ἄβατον,[311] а также в выражении, выбранном Филоном Александрийским ("Об особых законах," 1:188) для описания ритуала Йом Киппур.[312]

Заключительная фраза из 14-й главы, в которой сообщается о повторении Авраамом приказаний, полученных от великого ангела, подтверждает наше предположение о том, что Авраам описывается здесь как своего рода ученик священнослужителя, получающий наставления от своего наставника Иаоила и постигающий это знание на практике — повелевая козлом отпущения.[313]

---

309 См. Лев. 16:22.

310 Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1045.

311 Kulik, *Apocalypse of Abraham,* 90.

312 Stökl, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity,* 94.

313 Харлоу отмечает, что "Иаоил учит Авраама своего рода экзорцистской формуле, чтобы отогнать прочь Азазеля." Harlow, "Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*," 315.

Заключение

В завершение нашего исследования образности праздника Йом Киппур во второй части *Откровения Авраама* следует вновь привлечь внимание к возможным связям между этими культовыми преданиями и концептуальными развитиями, которые мы находим в первой, агадической части псевдоэпиграфа.

Как уже упоминалось, первая часть данного текста также пронизана указаниями на культовые обряды. Там изображается поклонение идолам в семействе Фарры, понимаемое авторами в качестве метафоры оскверненного Храма. Этот раздел повествования завершается описанием падения дома лживого служения и смертью идолопоклонников — отца Авраама Фарры и его брата Нахора, гибнущих в огне разрушенной священной обители, оскверненной идолами.

В этом контексте любопытно то, что описание обряда Йом Киппур, которое мы находим в 16-й главе Книги Левит, также начинается со ссылки на двух погибших священнослужителей: сыновей Аарона — Надава и Авиуда, которые, как Фарра и Нахор в славянском апокалипсисе, гибнут от огня, ниспосланного Богом за то, что их мерзостное священнослужение осквернило святилище.

Это упоминание о погибших жрецах, осквернивших святилище, которое теперь нуждается в очищении, идеально согласуется с культовой идеологией, выраженной в 16-й главе Книги Левит, где мы находим подробное изложение очистительного ритуала, имевшего место во время празднования Йом Киппур.[314] Как мы уже видели,

[314] В связи с этим Джейкоб Мильгром напоминает нам, что, прежде чем стать ежегодным праздником, Йом Киппур понимался как "чрезвычайный обряд," необходимый для срочного очищения и освящения. Milgrom, *Leviticus 1–16,* 1070. Скалльон также отмечает, что "цель этого празднества — очищение. Грехи израелитов, ведомые и неведомые, осквернили землю, и храм, и само Святая Святых. Книга Левит анахронически относит ко временам, предшествующим обретению обетованной земли, праздник по очищению скинии/храма и стана/

позднейшие раввинистические источники, связывающие эпизод золотого тельца с установлением ритуалов Йом Киппур, также намекают на эту связь между грехом ложного поклонения и необходимостью его культового искупления.

В свете упомянутых преданий становится ясно, что апокалиптическая реинтерпретация ритуалов праздника Йом Киппур, появляющаяся в повествовании второй части *Откровения Авраама,* прекрасно сочетается с общей структурой славянского псевдоэпиграфа, где переход героя от оскверненного земного святилища в истинное место поклонения, представленное небесной Скинией, является опосредованным обрядом очищения.



города, чтобы защитить их от накопления нечистоты." J.P. Scullion, *A Traditio-historical Study of the Day of Atonement* (Ph.D. diss.; Catholic University of America, 1991) 83.

Третья Книга Варуха

Затопленные кущи: Предания о садах в славянской версии Третьей книги Варуха и *Книге Исполинов**

Введение

В апокалипсисе, известном как Третья книга Варуха, перед взором читателя разворачивается повествование о небесном путешествии тайновидца, во время которого ангел-путеводитель проводит его через пять небес, показывая дивные реальности горнего царства. Исследователи отмечают, что некоторые детали в описании этого путешествия перекликаются с тем, что содержатся в текстах мистической традиции, связанной с именем Еноха.[1] Однако автор Третьей книги Варуха, несмотря на эти параллели, по-видимому, уклонялся от прямых отсылок к мотивам и темам данной традиции. В этой связи Ричард Бокхэм замечает: "Любопытно, что в главах 2—5[2] Третьей книге Варуха, где идет речь о главах 2—11

---

* Перевод с английского языка выполнен Николаем Селезневым по следующей публикации: "The Flooded Arboretums: The Garden Traditions in the Slavonic Version of 3 Baruch and in the Book of Giants," *Catholic Biblical Quarterly* 65 (2003) 184—201.

1 F.I. Andersen, "The Sun in the Book of the Secrets of Enoch," *Христіанскій Востокъ* 4.10 (2006) 380—412; R. Bauckham, *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (SNT, 93; Brill: Leiden, Boston, Köln, 1998); H.E. Gaylord, "3 (Greek Apocalypse of) Baruch," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.653–679; М.И. Соколов, "Феникс в апокрифах об Енохе и Варухе," в: *Новый сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В.И. Ламанского* (С.-Петербург: Типография Министерства Путей Сообщения, 1905) 395—405.

2 Здесь и далее я следую данному у Гэйлорда делению на главы и стихи. См. Gaylord, " 3 Baruch," 1.653—679.

из Книги Бытия, не дается никаких отсылок к преданию о Стражах."[3] Он далее высказывает предположение, что автор этого апокалипсиса, "возможно, из полемических соображений отвергал енохические предания, и поэтому не только заменил Еноха на Варуха, он также заменил ангельских Стражей на человеческих существ. Также, вместо того, чтобы относить происхождение зла на земле к падению Стражей, он подчеркнуто указывал на его происхождение из Эдемского сада."[4] Марта Химмельфарб поддерживает это наблюдение, отмечая, что ряд особенностей текста Третьей книги Варуха выдает полемику с преданиями, связанными с именем Еноха.[5]

Такие наблюдения достаточно интригующи и подталкивают к дальнейшему исследованию данного предмета. Даже беглое прочтение этого апокалиптического произведения показывает, что, несмотря на бросающееся в глаза явное истолкование происхождения зла посредством указания на Адама, некоторые детали в описании сада, которое дается в Третьей книге Варуха, обнаруживают мотивы и темы, вызывающие в памяти другое известное предание, в котором истоки происхождения зла в мире были связаны с мифом о Стражах и Исполинах.

Настоящее исследование посвящено рассмотрению описания райского сада, находящегося в 4-й главе Третьей книги Варуха и его возможных связей с преданиями о Енохе и Ное.

---

[3] R. Bauckham, "Early Jewish Visions of Hell," *JTS* 41 (1990) 355–85, особ. 372.

[4] Ibid., 372.

[5] M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (Oxford: Oxford University Press, 1993) 93.

Предания о рае в славянской версии Третьей книги Варуха

Третья книга Варуха поначалу была известна ученым в славянской версии,[6] и лишь затем были обнаружены

[6] О рукописях *3 Вар.* см. следующие публикации: E. Hercigonja, "'Videnje Varuhovo' u Petrisovu Zborniku iz 1468 godine," *Zbornik za filologiju i lingvistiku* 7 (1964) 63–93; H.E. Gaylord, "Славянский текст Третьей книги Варуха," *Polata Knigopisnaja* 7 (1983) 49–56; Й. Иванов, *Богомилски книги и легенди* (София: Наука и Изкуство, 1925[1970]) 191–206; П.А. Лавров, "Откровение Варуха," *Апокрифические Тексты* (Сборник Отделения Русского Языка и Словесности Императорской Академии Наук, 67:3; С.-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1899) 149–151; S. Novakovic, "Otkrivene Varuhovo," *Starine* 18 (1886) 203–209; М.И. Соколов, "Апокрифическое откровение Варуха," *Древности. Труды Славянской Комиссии Московского Археологического Общества 4.1* (Москва: Императорское Московское Археологическое Общество, 1907) 201–258; Н.С. Тихонравов, "Откровение Варуха," *Апокрифические сказания* (Сборник Отделения Русского Языка и Словесности Императорской Академии Наук, LVIII.4; С.-Петербург: Российская Императорская Академия Наук, 1894) 48–54. О переводах *3 Вар.* см.: G.N. Bonwetsch, *Das slavisch erhaltene Baruchbuch* (Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: philologische-historische Klasse, 1; Göttingen: Dieterich, 1896) 91–101; W. Hage, *Die griechische Baruch-Apokalypse* (Jüdische Schriften aus hellenische-römischer Zeit 5.1; Gütersloh: Mohn, 1974) 15–44; Gaylord, "3 Baruch," 1.653–55; А.Ю. Карпов, "Откровение Варуха," *Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв.* (Москва: Молодая Гвардия, 1990) 275–281; W.R. Morfill, "The Apocalypse of Baruch translated from the Slavic," в: M.R. James, *Apocrypha Anecdota II* (TS, 5.1; Cambridge: Cambridge University Press, 1897) 95–102. Об исследованиях *3 Вар.* см.: H.E. Gaylord, "How Satanael Lost His '-el'," *JJS* 33 (1982) 303–309; idem, *The Slavonic Version of III Baruch* (Ph.D. diss., Hebrew University of Jerusalem, 1983); idem, "Redactional Elements behind the Petrisov Zbornik of III Baruch," *Slovo* 37 (1987) 91–115; W. Lüdtke, "Beiträge zu slavischen Apocryphen: 2. Apokalypse des Baruch," *ZAW* 31 (1911) 218–231 at 219–222; А.Ю. Карпов, "О календаре славянской книги 'Откровение Варуха,'" *Палестинский Сборник* 32 (1993) 81–83; П.А. Лавров, "Заметка об апокрифах в рукописи Публичной библиотеки греч. 70," *Juzhnoslovenski Filolog* 2 (1921) 61–64; B. Philonenko-Sayar, "La version slave de l'Apocalypse de Baruch," *La littérature intertestamentaire. Colloque de Strasbourg 17–19 octobre 1983* (ed. A Caquot; Paris: Presses universitaires de France, 1985) 89–97; Соколов, "Феникс в апокрифах об Енохе и Варухе," 395–405; idem, "О фениксе по апокрифическим книгам

содержащие ее греческие рукописи.[7] И тем не менее, несмотря на открытие греческих версий, ученые отмечали, что в некоторых частях этого псевдоэпиграфа славянский текст производит впечатление более близкого к предполагаемому оригиналу. Хэрри Гэйлорд, сделавший ревизию славянских источников, показал, что местами славянский текст выглядит более близким к оригиналу.[8] Одно из таких мест — это четвертая глава Третьей книги Варуха. Гэйлорд замечает, что общая структура и содержание четвертой главы на славянском выглядит как более близкая к оригиналу,[9] чем в сохранившихся греческих вариантах текста, которые в этой части "подверглись изрядной [обработке] в руках христианских переписчиков."[10] Четвертая глава в славянской версии содержит некоторые существенные подробности, отсутствующие в греческой версии, включая историю об ангелах, насаждающих сад.

Еноха и Варуха," *Древности. Труды Славянской Комиссии Московского Археологического Общества 4.1* (Москва: Императорское Московское Археологическое Общество, 1907) 9–10; R. Stichel, "Die Verführung der Stammeltern durch Satanael nach der Kurzfassung der slavischen Baruch-Apocalypse," *Kulturelle Traditionen in Bulgarien* (eds. R. Lauer and P. Schreiner; Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 177; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 116–128; E. Turdeanu, "Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles," *Revue de l'histoire des religions* 69 (1950) 22–52; 176–218; idem, "L'Apocalypse de Baruch en slave," *Revue des études slaves* 48 (1969) 23–48; idem, "Les apocryphes slaves et roumains: Leur apport à la connaissance des apocryphes grecs," *Studi bizantini e neoellenici* 8 (1953) 47–52; В.М. Загребин, "О происхождении и судьбе некоторых славянских палимпсестов Синая," *Из истории рукописных и старопечатных собраний Отдела рукописей и редких книг ГПБ* (*Исследования, обзоры, публикации*). *Сборник научных трудов* (Ленинград, 1979) 61–80.

7 J.-C. Picard, *Apocalypsis Baruchi Graece* (PVTG, 2; Leiden: Brill, 1967).

8 Gaylord, "3 Baruch," 655.

9 В своем недавнем исследовании Дэниэл Харлоу (*The Greek Apocalypse of Baruch* (*3 Baruch*) *in Hellenistic Judaism and Early Christiantity* [SVTP, 12; Leiden/New York/Cologne: Brill, 1996], 40) высказывается в пользу этого мнения, замечая, что "определенно, славянский текст представляет более последовательный материал в глл. 4–5."

10 Gaylord, "3 Baruch," 1.657.

Настоящее исследование поэтому основано на анализе славянской версии четвертой главы с учетом греческой версии.

В 4-й главе Третьей книги Варуха читатель обнаруживает провидца посреди его небесного путешествия. Ангел-путеводитель продолжает показывать ему дивные небесные реалии. В начале главы Варух видит на каменной горе змия, “пожирающего землю, как траву.” Затем, в 6-м стихе 4-й главы, тайнозритель просит своего ангела-путеводителя показать ему древо, обольстившее Адама. В ответ на эту просьбу Варух слышит историю о насаждении и разорении небесного сада. В русской редакции (РГБ № 363) славянской версии Третьей книги Варуха эта история представлена следующим образом:

> ... и повелѣ михаилоу собрати. Т. и Н. и Г. англъ[11] да насадѧть раи. в немьже жити адамоу и принесе михаилъ маслицю и въсади. и того ради млⷭтивъ нарєⷱся михаилъ. а гаврилъ насади ѩблонъ. оурилъ ѡрѣхъ. рафаилъ кѫдулю. а сотонаилъ[12] лозоу. и вси англи по чиноу насадиша раи[13] ...

[11] В некоторых рукописях: “две тысячи и три,” “две сотни тысяч и три.” См. Gaylord, “Славянский текст Третьей книги Варуха,” 52; Gaylord, “3 Baruch,” 1.666.

[12] В обеих греческих рукописях — Σαμουηλ. Picard, *Apocalypsis Baruchi Graece*, 85.

[13] После этой фразы некоторые славянские рукописи, включая РГБ № 363, содержат следующий рассказ: “и потомъ преда члвкоу раи. и реⷱ михаилу въструби да съберутьсѧ англи и да поклонѧтьсѧ твари роуку моєю. ѩже створихъ и въстроуби михаилъ англъ. и собрашасѧ вси англи. и поклонишасѧ вси адамоу по чиноу. а сотонаилъ не поклонисѧ и рєⷱ. азъ калу и бернию не поклонюсѧ нъи и рєⷱ поставлю прⷭтлъ мои на ѡблацѣⷯ. и боудоу подобенъ вышнемоу. да того ради бъ ѿверже и ѿ лица своего. и съ англы своими. ѩкоже реⷱ пррк ъ оудалишасѧ ѿ лица єго вси ненавидѧщи бга и славы бжиѩ. и повелѣ гⷭь англу стреши раѩ. и внидоша поклонитьсѧ боу, тогда шедъ сотонаилъ ѡбрѣте змию. и створисѧ червемъ и реⷱ змии зини пожри мѧ въ оутробоу свою. и вниде чресъ ѡградоу в раи. хощи прельстити євгоу. тоѩ бо ради изъгнанъ быⷯ ѿ славы бжиѩ. и пожре и змиѩ и вниде в раи. и ѡбрѣте євгоу и реⷱ. что повелѣ вама бъ ѩсти ѿ райскыѩ пища, и реⷱ євга, ѿ всего древа райскаго ѩвѣ. ѿ дрѣва сего не повелѣ нама бъ ѩсти. слышавъ же сотонаилъ рєⷱ еи. възревнова бъ житью ваю. да

И рѣхъ азъ вароухъ рци ми дрѣво что єсть єже снѣсть адамъ и євга.[14] и рєч виноградъ. єже насади сотонаилъ того ради проклѧ его бъ и плодъ его. и рѣхъ вароух к англоу. аще тогда проклѧ его бъ виноградъ. тъ како нынѣ на потребоу есть. и рєч англъ. добрѣ въпрашаєши мѧ єгда створи бъ потопъ. потопи всѧкого первѣнца. Д. ста. и Ѳ. тысѧщь великыхъ моуж[15] и възидѣ вода многа зѣло. и вниде в раи възѧтъ весь цвѣтъ. и изнесе лозу ѿ раꙗ и єгда ѿстоупи вода потопънаꙗ. и ꙗвисѧ землѧ соуха. и изиде нои ис ковчега. и ѡбрѣте лозоу раискоую лежащю и реч нои. въсадилъ ю быхъ въ землю вѣдѣ ꙗко ѿ сего въкоуси адамъ. и изгнанъ быс изъ раꙗ. аще ю въсажю то єгда и на мѧ прогнѣваєтьсѧ гсь и преклонь колѣнѣ помолисѧ. и поститсѧ .М. днии. и плакасѧ и рєч. гси бє мои въсажю ли ни и посла гсь анга сарсаила. и рєч

боудета бесмртьна нъ приими и ꙗжь и оузриши и даси и адамоу. и сънѣста ѡба ѿверзостасѧ ѡчи ѡбѣма и разоумѣста ꙗко нага єста." Тихонравов, "Откровение Варуха," 49–50.

Перевод: "А потом Бог дал рай человеку и сказал Михаилу: "Вострубi, пусть соберутся ангелы и пусть поклонятся творению рук моих, сотворенному мной." И вострубил Михаил-ангел, и собрались все ангелы, и поклонились все Адаму по чину, а Сатанаил не поклонился, сказав: "Я грязи и праху не поклонюсь." И еще сказал: "Поставлю престол свой на облаках и буду подобен Всевышнему." Поэтому Бог отверг его от лица своего с ангелами его, как и сказал пророк: "Удалились от лица его все ненавидящие Бога и Славы Божьей." И повелел Господь ангелу стеречь рай, и пошли они поклониться Богу. Тогда Сатанаил, отойдя, нашел змею, превратился в червя и сказал змее: "Змея, пожри меня в утробу свою и войди через ограду в рай; хочу прельстить Еву, ибо из-за нее я был изгнан от славы Божьей." И пожрала его змея, и вошла в рай, и нашел он Еву и спросил: "Что повелел вам Бог есть из райской пищи?" И ответила Ева: "От всех деревьев райских едим [плоды], только от этого дерева не повелел нам Бог есть." Услышав это, Сатанаил сказал ей: "Позавидовал ведь Бог житью вашему, тому, что будете бессмертны. Но возьми и съешь и увидишь; и дай это и Адаму." И съели оба. И открылись глаза обоих и поняли они что наги." Перевод А.Ю. Карпова по рукописи XV века (РГБ № 363) опубликованной Н.С. Тихонравовым. Карпов, "Откровение Варуха," 277–278.

14 Некоторые рукописи связывают лозу посаженную Сатанаилом с "греховной похотью," которую демон "излил" на Адама и Еву. "Слушай Варух, во-первых это [виноградная] лоза, а во вторых — похоть греховная, которую Сатанаил излил на Адама и на Еву ..." Novakovic, "Otkrivene Varuhovo," 206.

15 исполь. Gaylord, "Славянский текст Третьей книги Варуха," 52.

> ноєви въсади лозоу и преложи имѧ ей горесть въ сладость и ѡномоу бы^с въ смрть. а тобѣ боуди животъ. нъ блюдисѧ ною ꙗко и еще имать древо ѿ злобы тоꙗ...[16]

Данное описание передает несколько нечасто встречающихся в текстах преданий о саде, два из которых особенно важны для настоящего исследования, а именно — мотив насаждения сада ангелами и мотив затопление его водами Потопа. Оба эти предания сохранились только в данном псевдоэпиграфе. Есть, однако, некоторые ранние материалы, в которых, по-видимому, содержатся аллюзии на такого рода предания, касающиеся насаждения сада и его затопления. Один из этих источников содержится в *Книге Исполинов*.

---

16 Тихонравов, "Откровение Варуха," 49–51. Перевод: [И сказал мне ангел]: "И повелел [Господь] Михаилу собрать 353 ангела, чтобы те насадили рай, в котором будет жить Адам. И принес Михаил маслину, и посадил ее, и поэтому милостивым называется Михаил, а Гавриил посадил яблоню, Уриил — орех, Рафаил — кодулю, а Сатанаил — [виноградную] лозу, и все ангелы по чину насадили рай." И спросил я, Варух: "Скажи мне, что за дерево, от которого съели Адам и Ева?." И сказал [ангел]: "Виноград, который насадил Сатанаил. Поэтому Бог проклял его и плоды его." И спросил я, Варух, у ангела: "Если проклял тогда Бог виноград, то как же нам ныне его употреблять?" И ответил ангел: "Верно спрашиваешь меня. Когда устроил Бог потоп, потопил он всяких первенцев 400 и 9 тысяч мужей великих, и поднялась вода очень высоко, и вошла в рай, и подняла все цветущее в нем, и вынесла лозу из рая. А когда отступила вода потопная, и стала земля сухой, вышел Ной из ковчега и нашел лежащую лозу райскую. И сказал Ной: 'Всадил бы я ее в землю, но знаю что от нее вкусил Адам и изгнан был из рая. Если посажу ее, то тогда и на меня прогневается Господь.' И, преклоня колени, помолился и постился 40 дней, и, плача говорил: 'Господи, Боже мой, посажу или нет?' И послал Господь ангела Сарсаила и сказал Ною: 'Посади лозу и измени имя ей из горести в сладость, и Адаму была она смерть, а тебе будет жизнь. Но остерегайся, Ной, так как есть в ней еще от злобы той.'" Перевод А.Ю. Карпова. Карпов, "Откровение Варуха," 277–278.

Предания о саде в *Книге Исполинов*

Произведение, известное как *Книга Исполинов* представлено, в довольно фрагментарном виде, в иудейских и манихейских источниках, включающих арамейские фрагменты *Книги Исполинов*, найденные в Кумране,[17] фрагменты манихейской *Книги Исполинов*[18] и поздний иудейский текст, известный как *Мидраш Шемхазая и Азаила*.[19]

В этих материалах, связанных с *Книгой Исполинов*, мы находим темы насаждения и разорения сада. Арамейский фрагмент *Книги Исполинов* из Кумрана (4Q530) и *Мидраш Шемхазая и Азаила* описывают сон, в котором исполин Хахйа, сын падшего ангела, стража Шемхазая, видит некий сад, насажденный, а затем разоренный.

В 4Q530:3–12 говорится:

> ... Затем двое из них видели сон, и спание очей и пришли к [...] сны их. И сказал он в собрании дру[зей своих], Нефилин, [...во] сне моем; [который] я видел этой ночью [...]

---

[17] K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984); idem, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Ergänzungsband* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994); F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ, 9; Leiden: Brill, 1992); J. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments from Qumran Cave 4* (Oxford: Clarendon Press, 1976); É. Puech, *Qumrân Grotte 4 (XXII). Textes Araméens. Première Partie. 4Q529–546* (DJD, 31; Oxford: Clarendon, 2001); J. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmology: Studies in the Book of Giants Traditions* (Monographs of the Hebrew Union College, 14; Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1992): L. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran. Texts, Translation, and Commentary* (TSAJ, 63; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1997).

[18] W.B. Henning, "The Book of the Giants," *BSOAS* 11 (1943–46) 52–74; P.O. Skjærvø, "Iranian Epic and the Manichean Book of Giants. Irano-Manichaica III," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* XLVIII (1–2) (1995) 187–223; W. Sundermann, "Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch," *Hommages et opera minora 9: Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (Acta Iranica, 23/Second Series, 9; Leiden: Brill, 1984) 491–505.

[19] Я использую еврейский текст и английский перевод этого мидраша, опубликованные в: Milik, *Books of Enoch*, 321–28.

> садовники и они были поливавшими [...] многие кор[ни] исходили из их ствола [...] я видел, пока языки пламени из [...] вся вода, и огонь пожег во всем [...] таков конец сна.[20]

Судя по всему, этот фрагмент описывает неких садовников, насаждающих и возделывающих сад, поливающих многочисленные "корни" произрастающие в нем. Затем, по-видимому, изображается разрушение того же сада посредством воды и огня. Описания обеих событий сильно фрагментированы и многие детали, очевидно, выпадают из текста 4Q530. Те же два мотива можно увидеть в *Мидраше Шемхазая и Азаила*, в котором даются дополнительные важные подробности. В нем явным образом приводится указание на насаждение сада, поскольку используется еврейский глагол נטע:

> ... Однажды ночью сыновья Шемхазая, Хивва и Хийййа,[21] видели во сне (видение), оба они видели сны. Один видел великий камень, распростершийся над землей... Другой (сын) видел сад, *насажденный* (נטוע)[22] полный (многих) видов деревьев и (многих) видов драгоценных камней. И ангела, спускающегося со свода (небесного) с секирой в руке, который стал рубить все деревья, так что осталось только одно дерево с тремя ветвями. Когда они пробудились, они встали в смущении, и пойдя к отцу своему, рассказали ему об (увиденных) снах. Он же сказал им: "Святой наведет потоп на землю и разорит ее, так что останется только один человек и его три сына."[23]

Помимо 4Q530 и *Мидраша Шемхазая и Азаила*, подобный же сон Хахйи/Хийй упоминается также в среднеперсидском *Кавâне* (фрагмент *j*) манихейской *Книги Исполинов*, опубликованной В. Б. Хеннингом. Свидетельство этого

[20] García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition,* 2.1063.

[21] = Хахйа.

[22] Перев. Milik, *Books of Enoch*, 325.

[23] Ibid., 328.

текста, однако, совсем краткое и неоднозначное,[24] оно содержит только строку: “Нариман[25] видел са[д, полный] рядов деревьев. Двести... вышли, деревья...”[26]

Хеннинг предполагает, что этот фрагмент следует понимать в свете другого среднеперсидского фрагмента *D* (M 625c), который связывает Стражей с деревьями:

> ... снаружи ... и ... оставил... прочел сон, виденный нами. Вслед за чем, Енох таким образом... и деревья, вышедшие вовне, которые *Egregoroi*, и Исполины, исшедшие из тех женщин. И.... над... возвращающийся... над...[27]

Некоторые существенные подробности в приведенных выдержках из иудейского и манихейского источников требуют пояснения. Первое касается насаждавших сад. 4Q530 указывает на садовников, поливающих многие корни, исходящие из ствола. Кто эти садовники? Йозеф Милик первым предложил видеть в этих “садовниках” *ангельские* существа. Он говорит, что эти садовники суть “ангелы-хранители” или “управители мира-сада,” соответствующие пастырям в *Книге Снов* в *1 Ен*. 89:59 и 90:1.[28] Лорен Штукенбрук соглашается, что в “садовниках” следует видеть ангелов, но замечает, что имеет смысл задаться вопросом, представляют ли собой эти “садовники” *добрые* ангельские существа. Он предлагает, что, в свете 4Q530:8, конечным результатом деятельности этих “садовников” стало произведение из корневого источника “великих произрастаний,” что, по мнению Штукенбрука, означает “рождение Исполинов от женщин.” Он далее говорит, что “поливание” — это метафора, указывающая на оплодотворение, и что “садовники” суть не кто иные

---

24 Ввиду крайне фрагментированного состояния, использовать этот отрывок следует с известной осторожностью.

25 = Хахйа.

26 Перев. Henning, “Book of the Giants,” 57 and 60.

27 Ibid., 66.

28 Milik, *Books of Enoch*, 304.

как падшие ангельские существа, Стражи.[29] Джон Ривз несколько ранее предположил, что “садовники” могут представлять собой Стражей до их падения. Он отмечает, что образ садовников, “поливающих” сад, может указывать на изначальную образовательную миссию Стражей, которые, согласно *Книге Юбилеев* (*Юб.* 4:15), были первоначально отправлены Богом на землю с тем, чтобы они наставляли людей в должном образе поведения.[30]

Вторая подробность приведенного описания касается образности, связанной с деревьями. Можно предположить, что деревья обозначают не растения, а обитателей сада, представленных ангельскими, человеческими и смешанными существами. Здесь нужно отметить, что образы деревьев, часто использовались в традиции, связанной с именем Еноха, для изображения Стражей и Исполинов (ср. *Дамасский Документ* 2.17–19).

Другая важная для нашего исследования деталь находится в *Мидраше Шемхазая и Азаила,* где разорение сада связано с потопом и спасением от него Ноя. В 4Q530:10 также можно увидеть аллюзию на потоп, поскольку сновидение Хахйи говорит о разрушении сада огнем и водой. Краткий фрагмент из Кумранских находок, 6Q8, служит дополнительным свидетельством связи между сновидением Хахйи и спасением Ноя. Флорентино Гарсия Мартинес отмечает, что указание на Ноя и его сыновей в *Мидраше Шемхазая и Азаила* имеет параллель в 6Q8:2,[31] где говорится о трех побегах, сохранившихся после потопа, как указание на спасение Ноя и его трех сыновей.[32]

Джон Ривз предлагает следующую реконструкцию

[29] Stuckenbruck, *Book of Giants from Qumran*, 114.

[30] Reeves, *Jewish Lore*, 95, 96.

[31] 6Q8:2: “его три корня [...] пока я [смотрел], пришел [...] весь сей сад, и [...].” (García Martínez and Tigchelaar, *Dead Sea Scrolls Study Edition,* 2.1149).

[32] García Martínez, *Qumran and Apocalyptic,* 101. См. также Reeves, *Jewish Lore,* 87 and 95; Milik, *Books of Enoch,* 309.

повествования о сновидении, основываясь на двух вышеупомянутых фрагментах:[33]

> Хахйа видит во сне рощу из деревьев, усердно возделываемых садовниками. Эта мирная картина внезапно нарушается появлением (или трансформацией?) в пределах сада двухста фигур. Результатом этого вмешательства становится появление “великих” произрастаний, исходящих из корней деревьев. В то время, как Хахйа наблюдает происходящее, с небес снисходят посланники и разрушают сад водой и огнем, оставляя нетронутым лишь одно дерево с тремя ветвями.[34]

Сравнение этого описания событий, данного в *Книге Исполинов*, с повествованием славянской версии четвертой главы Третьей книги Варуха показывает, что оба рассказа, судя по всему, отражают схожую последовательность событий: насаждение сада, разрушение сада и спасение одного из деревьев от этого разрушения. Это интригующее сходство побуждает к более подробному рассмотрению параллелей между преданиями о саде, содержащимися в 4-й главе Третьей книги Варуха и в *Книге Исполинов*.

Насаждение сада ангелами (3 Вар. 4:7-8)

Повествование о насаждение сада ангелами сохранилось исключительно в славянской версии Третьей книги Варуха.[35] В этом тексте рассказ о насаждении исходит

---

33 Reeves, *Jewish Lore*, 95–96; Stuckenbruck, *Book of Giants from Qumran,* 114–115. Нужно заметить, что любое подобное сопоставление фрагментов требует известной осторожности.

34 Reeves, *Jewish Lore*, 95.

35 Греческая версия содержит лишь краткое указание на насаждение, сделанное Самаелем: “Ангел же Самаель насадил (ἐφύτευσεν) виноградную лозу, чем прогневал Господа Бога, и Он проклял его и его насаждение (τὴν φυτείαν αὐτοῦ).” Gaylord, “3 Baruch,” 667; см. также Picard, *Apocalypsis Baruchi Graece*, 85.

из уст ангела-путеводителя Варуха. От него тайновидец узнает, что Бог повелел архангелу Михаилу собрать ангелов, чтобы насадить сад. Далее рассказ сообщает, что Михаил, Гавриил, Уриил, Рафаил и Сатанаил насадили пять деревьев. Другие ангелы также насадили "различные деревья."

Некоторые черты рассказа о насаждении деревьев, находящиеся в апокалипсисе Варуха (*3 Вар.* 4:7–8) перекликаются с тем, что читатель находит в *Книге Исполинов*. Можно выделить следующие наиболее заметные моменты:

1. В некоторых рукописях Третьей книги Варуха говорится о двух (сотнях) тысячах и трех ангелах[36] насаждающие сад;

2. Падший ангел Сатанаил[37] также принимает участи в насаждении "деревьев";

3. Согласно повествованию, Сатанаил сажает дурное дерево — дерево обольщения;

---

36 См. Gaylord, "3 Baruch," 666; Gaylord, "Славянский текст Третьей книги Варуха," 52.

37 О традициях Сатанаила/Сатанаеля в греческих и славянских источниках см. O. Afinogenova, "Греческий вариант апокрифа о борьбе архангела Михаила и Сатанаила," *Scripta & E-scripta* 3.4 (2005/2006) 329–348; Gaylord, "How Satanael Lost His '-el,'" 303–309; J. Ivanov, *Старобългарски разкази. Текстове, новобългарски преводъ и бележки* (София: Придворна Печатница, 1935) 18–25; A. Miltenova, "Апокрифът за борбата на архангел Михаил със Сатанаил в две редакции," *Старобългарска литература* 9 (1981) 98–113; idem, "Неизвестна редакция на апокрифа за борбата на архангел Михаил със Сатанаил," *Литературознание и фолклористика. Сборник в чест на акад. Петър Динеков* (София: Издателство на Българската Академия на Науките, 1983) 121–127; idem, "Слово на Йоан Златоуст за това как Михаил победи Сатанаил," в: I. Bozhilov et al., eds., *Българската литература и книжнина през XIII в.* (София, Български Писател, 1987) 150–156; D. Petkanova, "Слово за лъжливия Антихрист, безбожен Сатанаил, как го плени Архангел Михаил," in: *Апокрифи* (Стара българска литература, 1; София: Български Писател, 1981) 41–48; 349–350; R. Stichel, "Die Verführung der Stammeltern durch Satanael nach der Kurzfassung der slavischen Baruch-Apokalypse," in: *Kulturelle Traditionen in Bulgarien* (eds. R. Lauer and P. Schreiner; AAWG, 177; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 116–128.

4. Это дерево указывает на греховное намерение этого ангела в отношении человечества;[38]

5. В *3 Вар.* 4:7 упоминается насаждение пяти видов деревьев.

Следует теперь подробно рассмотреть эти важные параллели.

1. Первая важная деталь 4-й главы Третьей книги Варуха, напоминающая о повествовании *Книги Исполинов*, это число ангельского множества, занятого насаждением сада. В некоторых славянских рукописях *3 Вар.* 4:7 говорится, что Бог повелел Михаилу[39] собрать *двести тысяч и три* ангела, чтобы насадить сад. Число двести тысяч и три, названное здесь как число ангельского множества, может указывать на то, что ангельские "садовники," описанные в 4-й главе Третьей книги Варуха, неким образом соотносятся с падшими Стражами, которые в *Книге Исполинов* "насаждают" на земле гигантские "деревья" посредством своего нечестия.[40] В ранних текстах

---

38 См. Novakovic, "Otkrivene Varuhovo," 206.

39 Определение Михаила ответственным за собирание двухсот тысяч ангелов может быть указанием на его роль, описанную в *Книге Стражей* (*1 Ен.* 10:11–15), где он изображен как посылаемый Богом к Шемхазаю и Стражам.

40 То, что три ангела упомянуты в *3 Вар.* 4:7 как добавление к двухстам тысячам, может быть указанием на предание, согласно которому три архангела (Рафаил, Уриил и Гавриил) были призваны четвертым архангелом, Михаилом, исполнить Божье повеление о насаждении сада. Другое объяснение появлению этой ангельской триады в *3 Вар.* 4:7 может быть то, что она представляет ведущих представителей группы Стражей. Поздние тексты традиции, связанной с именем Еноха, часто говорят о *трех*, а не двух предводителях падших Стражей. См.: *3 Ен.* 4:5–6 "… И Святой — благословен Он! — поставил меня [т.е. Еноха] на высоте как владыку и правителя среди служащих ангелов. Затем три из служащих ангелов, Узза, Азза и Азаил, пришли и выступили против меня в небесной высоте." Alexander, "3 Enoch," 1.258. См. также *3 Ен.* 5:9 "… это лишь потому, что Узза, Азза и Азаил научили их колдовству, которое они принесли и использовали, ибо иначе они не смогли бы одолеть их" (*OTP*, 1.260). Аннет Рид ("From Asael and Šemihazah to Uzzah, Azzah, and Azael: 3 Enoch 5 [§§7–8] and Jewish Reception-History of *1 Enoch*," *Jewish Studies Quarterly* 8/2 [2001] 105–36, особ. 110) отмечает, что предание об Уззе, Аззе и Азаиле

традиции, связанной с именем Еноха, число “двести” часто указывает на количество Стражей, сошедших на гору Хермон.[41] Однако, некоторые более поздние повествования этой традиции тяготеют к тому, чтобы увеличивать число падших Стражей, говоря о них как о насчитывающих двести тысяч или двести сонмов. Например, в пространной редакции *2 Ен.* 18:3 сопровождавший Еноха ангел сообщает о Стражах следующее: “Сии суть Григори (стражи/бдящие), отвратившиеся от Господа, 200 сонмов, вместе с предводителем их Сатанаилом.”[42] Примечательно, что *3 Вар.* 4, так же, как и в *2 Ен.* 18, предание о двухстах сонмах ангельских существ связано с именем Сатанаила.[43]

2. В *3 Вар.* 4:7–8 один из насаждавших сад, вместе с другими четырьмя архангелами (Михаилом, Гавриилом, Уриилом и Рафаилом), — падший ангел Сатанаил. Представление Сатанаила в качестве садовника озадачивает. Обыкновенно апокрифические тексты следуют библейскому повествованию, которое говорит, что сад был насажден Богом (Быт. 2:8).[44] Таким образом, данное описание является скорее параллелью к соответствующе-

---

отражает “непосредственную осведомленность о повествовании о падших ангелах в *1 Ен.* 6–11.”

41 См. *1 Ен.* 6:6: “И всего их было двести, и они сошли на Ардис, который есть вершина горы Хермон.” Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 2.68.

42 Andersen, “2 Enoch,” 1.130.

43 Вероятность того, что автор *3 Вар.* был знаком с мифом о Стражах, поддерживается также другими элементами содержания этой книги. Согласно Бокхэму (“Early Jewish Visions of Hell,” 372), автор *3 Вар.* несомненно знал историю о Стражах. Бокхэм считает, что две группы отвергнутых ангелов, фигурирующие во второй и третьей главах *3 Вар.*, соответствуют двум группам Стражей, на втором и пятом небесах, о которых говорится в *2 Ен.* 7 и 18.

44 См. также 4Q504 8:4–6 “… [… Адама,] от[ца] нашего, создал Ты по образу Славы [Твоей] […] [… дыхание жизни] [вд]охнул Ты в ноздри его, и ум и разумение […] [… в сад]у Эдемском, который Ты насадил …” García Martínez and Tigchelaar, *Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2.1009.

му месту *Книги Исполинов*, которая изображает падших ангелов как садовников.

3. В Третьей книге Варуха, также как и в *Книге Исполинов*, "насаждение деревьев" представляет из себя часть коварного плана по растлению человечества. В *Книге Исполинов* садовники предстают как падшие ангельские существа, а их "насаждения," как дурные "древа," порочные произрастания, которые своей ненасытностью приносят множество бедствий допотопному поколению. В 4-й главе Третьей книги Варуха "садовник," представленный падшим ангелом Сатанаилом, также насаждает дерево, предназначенное для того, чтобы стать причиной падения и деградации человеческого рода. В Третьей книге Варуха таким образом виноградная лоза в конечном итоге оказывается орудием, через которое Адам и Ева подвергаются обольщению и растлению.

4. Некоторые рукописи Третьей книги Варуха связывают дерево, насажденное Сатанаилом, с "греховным желанием," обращенным падшим ангелом на первых людей. В этих источниках ангел-истолкователь сообщает Варуху, что злополучное древо было не только виноградной лозой, но и "греховным желанием,"[45] которое Сатанаил распространил на Адама и Еву. Данное указание на "греховное желание" падшего ангела, распространенное им на людей, представляет интерес, так как оно оказывается своего рода аллюзией терминологии, используемой в традиции, связанной с именем Еноха. Так, в 6-й главе Первой книги Еноха говорится о том, что Стражи имели греховное желание по отношению к человеческим созданиям.[46] В *Мидраше Шемхазая и Азаила* также используется термин "злое желание" или "злое влечение" (евр. יצר הרע) применительно к отношениям между падшими Стражами и "дочерьми человеческими":

---

[45] Похоть греховнаю. Novakovic, "Otkrivene Varuhovo," 206.

[46] *1 Ен.* 6:1–2а: "И случилось, что когда умножились сыны человеческие, рождались у них в те дни приятные и красивые дочери. И ангелы, сыны небес, увидели их и возжелали их." Knibb, *Ethiopic Book of Enoch*, 2.67.

Когда они спустились, тотчас Святой попустил злому влечению (יצר הרע) править ими. Увидев дочерей человеческих, что те красивы, они предались растлению с ними, как сказано: "Когда увидели сыны Божии дочерей человеческих," они не смогли сдержать свое влечение.[47]

В повествовании *Мидраша Шемхазая и Азаила* злое влечение Стражей к "дочерям человеческим," судя по всему, понимается как следствие непочтительного отношения Стражей к человечеству вообще и первым людям в частности.[48] Любопытно, что некоторые из русских рукописей Третьей книги Варуха содержат пассаж, где сообщается об отказе Сатанаила[49] воздать почтение Адаму,[50]

47 Milik, *Books of Enoch*, 327.

48 *Мидраш Шемхазая и Азаила* 1–4: "Когда усилился род Еноса и творил идолопоклонство, и род потопа усилился и растлевал дела свои, тогда Святой — благословен Он! — пожалел, что сотворил человека, как сказано 'И раскаялся Бог, что сотворил человека и восскорбел в сердце Своем.' Тотчас поднялись два ангела, имена которым Шемхазай и Азаил, и сказали пред Ним: 'О Господь мира, не говорили ли мы Тебе, когда творил Ты мир Твой, 'Не создавай человека'?' Святой—благословен Он! — сказал им: 'Тогда что станет с миром?' Они сказали пред Ним: 'Достаточно (Тебе) нас вместо него.' Он сказал: 'Открыто и известно Мне, что случись вам жить в мире, злое желание овладеет вами так же, как овладело оно сынами человеческими, и вы были бы более жестоковыйны, чем они.' Они сказали пред Ним: 'Дозволь нам, и мы спустимся и будем посреди сих творений, и Ты увидишь, как мы будем святить Имя Твое.' Он сказал им: 'Спуститесь и пребывайте посреди них.' И когда они спустились, тотчас Святой попустил злому влечению (יצר הרע) править ими. Увидев дочерей человеческих, что те красивы, они предались растлению с ними, как сказано: 'Когда увидели сыны Божии дочерей человеческих,' они не смогли сдержать свое влечение." Milik, *Books of Enoch*, 327.

49 Предание о том, как Сатана отказался почтить Адама, засвидетельствована во многих иудейских, христианских и мусульманских источниках, включая армянскую, грузинскую и латинскую версии *Жития Адама и Евы*, *Евангелие Варфоломея* 4, коптскую *Интронизацию Михаила*, *Пещеру Сокровищ* 2:10–24 и *Коран* 2:31–39; 7:11–18; 15:31–48; 17:61–65; 18:50; 20:116–123; 38:71–85.

50 "... И вострубил Михаил-ангел, и собрались все ангелы, и поклонились все Адаму по чину, а Сатанаил не поклонился, сказав: 'Я грязи и праху не поклонюсь.' И еще сказал: 'Поставлю престол свой на об-

что напоминает подобное же традицию отраженную в *Мидраше Шемхазая и Азаила* (1–4).[51] Гэйлорд, однако, не включил этот важный отрывок в свой перевод славянской версии Третьей книги Варуха, опубликованный в первом томе *Old Testament Pseudepigrapha*, полагая, что это поздняя интерполяция.

5. Наконец, *3 Вар.* 4:7 говорит о пяти видах деревьев, посаженных пятью верховными ангелами — Михаилом, Гавриилом, Уриилом, Рафаилом и Сатанаилом. Хотя число названных архангелов кажется необычным, оно оказывается достаточно интресным в свете того, что "пять деревьев" фигурируют в одном из фрагментов манихейской *Книги Исполинов*, опубликованной Хеннингом. В этом фрагменте, так же как и в *3 Вар.* 4:7, содержится указание на "пять деревьев": "... злонамеренный ... откуда ... он пришел. Заблудший не сумел распознать пять элементов, [пять видов] деревьев, пять [видов] животных." (фрагм. *H*).[52]

Таким образом мы видим, что как и в предании, связанном с именем Еноха, так и в традиции, сосредоточенной на Адаме, затопленный сад изображается как место, где разыгрывается драма первоначального вхождения греха в мир. То и другое предание часто дополняют друг друга, предлагая различные объяснения происхождения зла. Традиция, связанная с именем Еноха, основывает свое понимание происхождения зла на истории о Стражах, в которой описывается, как сошедшие на землю падшие ангелы растлевают человечество через передачу ему не-

---

лаках и буду подобен Всевышнему.' Поэтому Бог отверг его от лица своего с ангелами его, как и сказал пророк: 'Удалились от лица его все ненавидящие Бога и Славы Божьей.' И повелел Господь ангелу стеречь рай ..." Перевод А.Ю. Карпова. См. Карпов, "Откровение Варуха," 277–278.

[51] "Тотчас поднялись два ангела, имена которым Шемхазай и Азаил, и сказали пред Ним: О Господь мира, не говорили ли мы Тебе, когда творил Ты мир Твой, 'Не создавай человека?'" Milik, *Books of Enoch*, 327.

[52] Henning, "Book of the Giants," 63.

дозволенных секретов. Традиция же, сосредоточенная на Адаме, видит источник зла в падении Адама и Евы в Эдемском саду. В рассматриваемых преданиях мы видим немало общих деталей, которые обнаруживают настойчивую и продолжительную полемику между двумя традициями. Описание затопленного сада в 4-й главе Третьей книги Варуха как пространства, где имело место первоначальное небесное бунтарство, в которое были вовлечены высшие ангельские чины, служит концептуальным полигоном для еще большего сближения этих двух противостоявших друг другу традиций.

Затопление сада (3 Вар. 4:10–11)

В *3 Вар.* 4:8 ангел рассказывает тайнозрителю о пагубной роли, которую сыграла виноградная лоза в истории обольщения Сатанаилом Адама и Евы. Согласно этому повествованию, Бог проклял лозу и ее плоды за это обольщение. Выслушав рассказ ангела, Варух спрашивает своего небесного наставника о том, что же ему делать со злополучным растением? В ответ ангел рассказывает Варуху историю затопления небесного сада.

Согласно этой истории, потоп, наведенный Богом на землю, сначала потопил “всяких первенцев,” включая 104 тысячи “мужей великих” (Исполинов).[53] Затем вода поднялась над высочайшими горами и затопила небесный сад. Когда же повелением Божиим вода отступила, обнаружилось, что погиб “весь цвет,” за исключением побега виноградной лозы. После того, как проступила суша, Ной вышел из ковчега и обнаружил лозу, лежащую на земле.

Некоторые моменты в этой истории о потопе пере-

---

[53] исполь. Gaylord, “Славянский текст Третьей книги Варуха,” 52.

кликаются с рассказом, содержащимся в *Книге Исполинов*, включая следующие подробности:

1. В *3 Вар.* 4:10 и в *Книге Исполинов* затопление сада представляет собой параллель затоплению всей земли.

2. В обоих преданиях истребление всей растительности (в *3 Вар.* "всего цветущего") в саду отражает истребление всякой плоти на земле, включая Исполинов.

3. В обоих преданиях пережившее затопление сада растение выступает как параллель спасению Ноя от потопа.

Рассмотрим теперь эти параллели более подробно.

1. В поздних раввинистических текстах можно встретить концепцию двух садов: небесного Эдемского сада и сада земного. Из *3 Ен.* 5:5–6 мы узнаем, что до грехопадения рода Еноса, Присутствие или *Шехина* Господня свободно перемещалась из одного сада в другой и обратно:

> Когда Святой — благословен Он! — выходил и входил, из сада в Эдем и из Эдема в сад, из сада на небеса и с небес в сад, все созерцали блистающий образ *Шехины* и оставались невредимыми, и так — до поколения Еноса, главы всех идолопоклонников в мире.[54]

Рассказ о саде в 4-й главе Третьей книги Варуха может представлять собой раннее предание о двух садах, поскольку в этом апокалиптическом произведении сад предстает как место свершения одновременно небесных и земных событий. В истории потопа, описанной в *3 Вар.* 4:10–11, события, произошедшие на небесах и на земле изображены так, как будто они служат отражением друг друга: истребление "всякой плоти," включая Исполинов, на земле выглядит отражением истребления "всего цветущего" в небесном саду. В обоих повествованиях также упоминаются пережившие эти события: Ной оказывается спасенным от потопа на земле, и одно из растений остается не погибшим в результате затопления небесного сада. Такой параллелизм напоминает о сходных

54 Alexander, "*3 Enoch*," 1.260.

соотношениях в *Книге Исполинов*, где сновидение/я об истреблении "растительности" в саду, за исключением единственного побега, символизируют утопление Исполинов и чудесное спасение Ноя.

2. Как уже было упомянуто выше, в традиции, связанной с именем Еноха, падшие ангелы и их потомство часто описываются в образах растений/деревьев. В *Дамасском Документе* (2.17–19) Исполины названы высокими кедрами.[55] *Книга Исполинов* продолжает эту образность: в манихейских фрагментах этого произведения Стражи недвусмысленно ассоциированы с деревьями.[56] *Мидраш Шемхазая и Азаила*, судя по всему, также указывает на растения сада как на символ собрания Стражей/Исполинов. Это соответствие представлено не напрямую, через параллелизм традиций отраженных в повествовании. Так, в этом мидраше высказывание Шемхазая о потопе на земле следует непосредственно за рассказом о сновидении Хиййи, в котором этот исполин созерцает уничтожение деревьев. Эти два события выглядят как зеркально отражающие друг друга, причем первое символизирует второе.

В *3 Вар.* 4:10 мы видим построение той же композиции: истребление всякой плоти, и в том числе и Исполинов, на земле и истребление "всего цвета" в небесном саду представляют из себя два зеркальных события, разворачивающихся соответственно на земном и небесном планах. Сходство повествований *3 Вар* 4 и *Книги Исполинов* представляется не случайным. К тому же, описание

---

55 "И по причине хождения в жестоковыйности сердец их, Стражи небесные пали... ибо не внимали повелениям Божиим. И сыны их, чей рост был подобен (высоте) кедров, и чьи тела были словно горы, пали." García Martínez and Tigchelaar, *Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1.555.

56 "... снаружи ... и ... оставил... прочел сон, виденный нами. Вслед за чем, Енох таким образом... и деревья, вышедшие вовне, которые Egregoroi, и Исполины, исшедшие из тех женщин. И.... над... возвращающийся... над..." Henning, "Book of the Giants," 66.

всякой плоти в *3 Вар.* 4:10 содержит прямое указание на утопленных Исполинов.[57]

3. Следующий параллелизм — это отождествление спасения Ноя с избежавшим истребления растением. В *Мидраше Шемхазая и Азаила* исполин Хиййа видит во время своего сновидения дерево с тремя ветвями, пережившее разорение сада. Текст мидраша говорит, что он видел "ангела, спускающегося со свода (небесного) с секирой в руке, который стал рубить все деревья, так что осталось только одно дерево с тремя ветвями."[58] Затем следует высказывание Шемхазая, переводящее внимание на Ноя и его трех сыновей: "Он же сказал им [Хивве и Хиййе]: 'Святой наведет потоп на землю и разорит ее, так что останется только один человек и его три сына.'"[59] Как мы видим в этом мидраше, указание на Ноя и его трех сыновей, переживших потоп, следует непосредственно за символическим изображением дерева с тремя ветвями, сохранившимся после разрушения сада. И хотя *Мидраш Шемхазая и Азаила* напрямую не идентифицирует упомянутое дерево как Ноя, эта идентификация становится очевидной благодаря композиционному соотнесению двух элементов повествования.

Подобное же соотнесение наблюдается и в 4-й главе Третьей книги Варуха, где упоминание о Ное и его спасении следует непосредственно за высказыванием о сохранившемся побеге: "... и поднялась вода очень высоко, и вошла в рай, и подняла все цветущее в нем, и вынесла

---

57 Возможно, что *3 Вар.* 4:3 также является отражением предания об Исполинах. В тексте говорится, что ангел-путеводитель показал Варуху змия, который "пил море, по одному локтю каждый день" и "ел землю." Это описание может быть аллюзией на невероятную прожорливость Исполинов, известных пожиранием всего живого на земле. *Книга Стражей* и *Книга Исполинов* также свидетельствуют о страшной прожорливости Исполинов. *Мидраш Шемхазая и Азаила* говорит, что "каждый из них ежедневно пожирал тысячу верблюдов, тысячу коней, тысячу быков, и прочих животных." Milik, *Books of Enoch*, 328.

58 Milik, *Books of Enoch*, 328.

59 Там же.

лозу из рая. А когда отступила вода потопная, и стала земля сухой, вышел Ной из ковчега и нашел лежащую лозу райскую."[60] Существенная разница, однако, заключается в том, что, "спасенное дерево," отождествляемое в *Книге Исполинов* с выжившим праведником, в Третьей книге Варуха оказывается также ассоциированным с злым обольщением. Подобная неоднозначная деталь может свидетельствовать об уже упомянутом нами ранее полемическом характере использования енохической образности, автором Третьей книги Варуха.

Повествование о Ное (3 Вар. 4:11–15)

Стихи 11–15 четвертой главы Третьей книги Варуха изображают Ноя,[61] покинувшим свой ковчег и нашед-

[60] Карпов, "Откровение Варуха," 278

[61] О Ное в преданиях см.: M. Bernstein, "Noah and the Flood at Qumran," *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (eds. D. W. Parry and E. Ulrich; STDJ, 30; Leiden: Brill, 1999) 199–231; D. Dimant, "Noah in Early Jewish Literature," *Biblical Figures Outside the Bible* (eds. M. E. Stone and T. A. Bergren; Harrisburg: Trinity Press International, 1998) 123–50; F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic* (STDJ, 9; Leiden: Brill, 1992) 24–44; *idem*, "Interpretation of the Flood in the Dead Sea Scrolls," *Interpretations of the Flood* (eds. F. García Martínez and G. P. Luttikhuizen; TBN, 1; Leiden: Brill, 1998) 86–108; N. Koltun-Fromm, "Aphrahat and the Rabbis on Noah's Righteousness in Light of the Jewish-Christian Polemics," in: *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation* (eds. J. Frishman and L. Van Rompay; TEG, 5; Lovain: Peeters, 1997) 57–71; H. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man* (WMANT, 61; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988) 242–54; J. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature* (Leiden: Brill, 1968); A. Orlov, "'Noah's Younger Brother': Anti-Noachic Polemics in 2 Enoch," *Henoch* 22.2 (2000) 259–73; *idem*, "Noah's Younger Brother Revisited: Anti-Noachic Polemics and the Date of 2 (Slavonic) Enoch," *Henoch* 26.2 (2004) 172–87; *idem*, *The Enoch-Metatron Tradition*, 304–333; J. Reeves, "Utnapishtim in the Book of Giants?" *JBL* 12 (1993) 110–15; J. M. Scott, "Geographic

шим лежащий на земле побег виноградной лозы. Ной испытывает нерешительность: нужно ли посадить это растение в землю, учитывая ту пагубную роль, которую оно сыграло в истории обольщения Адама и Евы? Не зная как поступить, Ной решает вопросить в молитве Господа, следует ли ему посадить обнаруженный побег лозы. Господь в ответ посылает к нему ангела Сар(а)саила со следующим повелением: “Посади лозу и измени имя ей из горести в сладость, и Адаму была она смерть, а тебе будет жизнь.”[62] Известие, принесенное Сарасаилом, представляет немалую важность для нашего исследования, так как оно позволяет нам проследить связь между 4-й главой Третей книги Варуха и другими преданиями, связанными с именами Еноха и Ноя. Из этой традиции становится ясно, что создатель Третьей книги Варуха был знаком не только с подробностями предания о спасении Ноя от потопа, находящимися в сохранившихся фрагментах *Книги Исполинов*, но также со своеобразными деталями рассказов о Ное, содержащимися в *Книге Стражей*, и в преданиях, ассоциированных с *Книгой Ноя*.

Греческая и эфиопская версии *1 Ен.* 10:1-3 сообщают, что Сариил был назначен Богом известить Ноя о гряду-

---

Aspects of Noachic Materials in the Scrolls of Qumran,” *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (eds. S. E. Porter and C. E. Evans; JSPS, 26; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) 368–81; R. C. Steiner, “The Heading of the Book of the Words of Noah on a Fragment of the Genesis Apocryphon: New Light on a ‘Lost’ Work,” *DSD* 2 (1995) 66–71; M. Stone, “The Axis of History at Qumran,” *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon and M. E. Stone; STDJ, 31; Leiden: Brill, 1999) 133–49; idem, “Noah, Books of,” *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter, 1971) 12.1198; J. VanderKam, “The Righteousness of Noah,” *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms* (eds. J. J. Collins and G. W. E. Nickelsburg; SBLSCS, 12; Chico: Scholars, 1980) 13–32; *idem*, “The Birth of Noah,” *Intertestamental Essays in Honor of Jósef Tadeusz Milik* (ed. Z. J. Kapera; Qumranica Mogilanensia, 6; Krakow: Enigma, 1992) 213–31; C. Werman, “Qumran and the Book of Noah” *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon and M. E. Stone; STDJ, 31; Leiden: Brill, 1999) 171–81.

[62] Карпов, “Откровение Варуха,” 278.

щем потопе.[63] Этот элемент повествования может быть параллелью явлению Ною Сарасаила[64] в *3 Вар.* 4:15, но в сообщении о появлении Сариила в *1 Ен.* 10:1–3 ничего не говорится о растении. Возможно, однако, что в большей мере отражающее оригинал чтение *1 Ен.* 10:3 сохранилось не в эфиопской версии Первой книги Еноха, а в тексте, сохранившемся у Георгия Синкелла,[65] который текстологически ближе к арамейскому варианту.[66] В соответствующем пассаже у Синкелла Бог повелевает Сариилу сообщить Ною не только о его спасении от потопа, но также о растении:

> “И теперь наставь праведного в том, что ему надлежит делать, и сына Ламехова, чтобы он спас свою жизнь и был избавлен во всякое время; ему надлежит насадить растение, которое пребудет во все роды, навсегда.”[67]

Хотя “растение” в данном откровении может быть понято как символическое указание на восстановленное человечество или на самого Ноя, который описывается в *1 Ен.* 10:16 как “произрастание праведности и истины,” тем не менее из некоторых текстов, относящихся к тра-

---

63 *1 Ен.* 10:1–3: “Затем Всевышний, Великий и Святой, сказал и послал Арсялалюра к сыну Ламехову, и сказал ему: Скажи ему от Имени Моего: ‘Скройся!’ и открой ему конец грядущий, ибо вся земля будет разрушена, и наступит потоп на всей земле, и все, что на ней, будет истреблено. И теперь наставь его, чтобы он мог спастись, и чтобы потомство его выжило на всей земле.” Knibb, *Ethiopic Book of Enoch*, 2. 87.

64 “Сарасаил” в данном случае — искажение от “Сариил,” имени архангела Уриила, известного также в различных преданиях как Фануил. О связи имен Уриил, Сариил и Фануил см.: А.А. Орлов, “Лицо как небесный двойник мистика в славянской ‘Лествице Иакова,’” *Волшебная Гора: Традиция, религия, культура* (вып. XIII; М.: ВГ, 2007) 56–77.

65 Мэтью Блэк (*The Book of Enoch or 1 Enoch* [SVTP, 7; Leiden: Brill, 1985], 133) замечает, что этот “пространный текст Синкелла выглядит как более близкий к оригиналу.”

66 Milik, *Books of Enoch*, 161–62.

67 Black, *Book of Enoch*, 30.

диции, связанной с именем Еноха, видно, что наряду с “насаждением” справедливости и праведности, Ной насадил также и виноградную лозу в буквальном смысле. Так, в 7-й главе *Книги Юбилеев*, например, говорится о том, что “в течение седьмой недели первого года этого юбилея Ной насадил лозу на горе (имя которой Лубар, одна из гор Араратского массива) на которой почил ковчег. Она произвела плод на четвертый год.”[68] В данном случае, так же, как и в *3 Вар.* 4:13–15, насаждение лозы ассоциировано с выходом Ноя из ковчега.

История о Ное, как она приводится в *3 Вар.* 4:11–16, является дополнительным доказательством поддерживающим гипотезу о существовании текстов, связанных с *Книгой Ноя*. Исследование Флорентино Гарсии Мартинеса показывает, что материалы *Книги Ноя* являются тесно связанными с преданием о Енохе и Ное в той форме, как оно себя обнаруживает, в Первой книге Еноха, *Книги Юбилеев*, Кумранских источниках и у Синкелла.[69] В *3 Вар.* 4 разные предания круга *Книги Ноя*, по-видимому, тесно переплетены и взаимосвязаны, что может быть указанием на их общее происхождение из этого источника. Например, в *3 Вар.* 4:15–17 Сарасаил предупреждает Ноя об опасности, которую представляет собой виноградная лоза. Ангел говорит ему, что это

---

68 J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees* (2 vols.; CSCO, 510–11; Scriptores Aethiopici, 87–88; Leuven: Peeters, 1989) 2.43.

69 García Martínez, *Qumran and Apocalyptic*, 1–44. Хотя *Книга Ноя* не фигурирует в известных древних перечнях апокрифов, писания, автором которых называется Ной, упоминаются в таких ранних источниках как *Книга Юбилеев* (*Юб.* 10:13; 21:10), *Апокриф Книги Бытия* из Кумрана и греческий фрагмент *Документа Левия* с Афона. Помимо упоминаний названия *Книги Ноя*, сохранилось некоторое число фрагментарных материалов из круга источников традиции, связанной с именем Ноя. Большинство исследователей в данной области согласны в том, что частично утраченная *Книга Ноя* “была инкорпорирована в Первую книгу Еноха и *Книгу Юбилеев.*, и что ее использование прослеживается в некоторых из Кумранских рукописей.” García Martínez, *Qumran and Apocalyptic*, 26.

растение все еще содержит в себе зло.[70] Это ангельское предостережение об *этом растении и о зле, которое оно в себе таит*, напоминает другой пассаж, вероятно, тоже из круга *Книги Ноя*, а именно, предание об откровении, возвещенном Ною ангелами в *Книге Юбилеев* 10:1–14, которым герой потопа был наставлен в том, что касается *растений и злых духов*.[71]

Заключение

1. Вышеизложенный анализ выявил ряд параллелей между темой сада, как она представлена в четвертой главе Третьей книги Варуха и аналогичными преданиями, содержащимися в материалах, связанных с *Книгой Исполинов*.[72] И в том, и в другом источнике сад изображен как место первоначального небесного бунтарства, в которое были вовлечены высшие ангельские чины. И хотя Третья книга Варуха — это текст, написанный с точки зрения адамических традиций,[73] некоторые детали

---

70 “Но остерегайся, Ной, так как есть в ней еще от злобы той ...” Карпов, “Откровение Варуха,” 278.

71 *Юб.* 10:11b–14 “Всех злых свирепствовавших мы связали в месте суда, оставив (только) десятую часть из них действовать на земле перед сатаной. Мы поведали Ною все врачевство от болезней их, происходящих от вреда их, чтобы он мог лечить их с помощью земных растений. Ной записал в книге все, чему мы научили его касательно всякого рода врачевства, и злым духам было (таким образом) воспрепятствовано досаждать сынам Ноевым. Он отдал все те книги, которые записал, своему старшему сыну Симу, ибо любил его более всех сынов своих.” VanderKam, *Book of Jubilees*, 2.60.

72 Из предложенного анализа видно, что среди иудейских и манихейских материалов из круга *Книги Исполинов, Мидраш Шемхазая и Азаила* демонстрирует наибольшую близость к преданиям о саде, засвидетельствованным в четвертой главе Третьей книги Варуха.

73 *3 Вар.* 4 — один из текстов, где традиция Адама играет преобладающую роль. Исследователями уже было отмечено, что традиция Адама и традиция Еноха/Ноя часто полемизируют друг с другом, предлагая

его повествования показывают сходство с преданиями о Енохе. Это указывает на то, что создатель Третьей книги Варуха мог быть вовлечен в полемику с традицией Еноха, заимствуя оттуда определенные темы, и затем применяя их к преданиям об Адаме и Еве. Таким образом, история насаждения и разорения сада в Третьей книге Варуха сама представляет собой некое полемическое концептуальное пространство, где разворачиваются напряженные споры и осуществляется значительная переработка материала с исходно ориентированными на Еноха и Ноя мотивами и темами. В этой полемической перспективе детали повествования о Стражах и Исполинах из традиции Еноха являются переделанными[74] и соотнесенными с новыми персонажами из преданий об Адаме, включая Самаеля/Сатанаила и змия.

2. Создатель Третьей книги Варуха был, судя по всему, вовлечен в широкомасштабное противостояние с традицией Еноха, которое включало не только полемику с преданиями, ассоциированными с *Книгой Исполинов*, но также с мотивами и темами, находящимися в *Книге Стражей*, *Книге Юбилеев* и у Синкелла. Представляется, что даже сама тема затопления небесного сада есть не что иное, как полемический мотив, направленный против традиции Еноха. В этой связи интересно свидетельство четвертой главы *Книги Юбилеев*, которое изображает Еноха, перемещенным в Эдемский сад. Там говорится, что из-за Еноха "вода потопа не дошла до земли Эдемской, потому, что он встал там как знамя и свидетельство за

различные истолкования происхождения зла в мире и указывая на разных виновников, ответственных за это первоначальное грехопадение. В тоже самое время в ходе этой продолжительной полемики об источнике первоначального зла адамическая и енохическая традиции часто дают аллюзии на мотивы и темы друг друга. Более подробное рассмотрение этого вопроса см. в: Stone, "Axis of History at Qumran," 133–49.

[74] Как верно отмечает Дэниэл Харлоу (*Greek Apocalypse of Baruch*, 59), четвертая глава Третьей Книги Варуха "переворачивает историю Стражей с ног на голову."

всех людей, дабы поведать все деяния, произошедшие до дня Суда."[75]

3. Значительная часть четвертой главы Третьей книги Варуха посвящена истории Ноя, и предания о нем, содержащиеся в этой главе, тесно связаны с содержанием фрагментов *Книги Ноя*, находящимися в Первой книге Еноха, *Книге Юбилеев*, в Кумранских источниках и у Синкелла. В то же время, эти предания о Ное, по-видимому, претерпели своего рода кардинальный пересмотр в контексте традиций Адама. Гэйлорд отмечает, что в Третьей книге Варуха "проводится явное типологическое соотнесение между Адамом и Ноем, нашедшим вынесенный отступающими водами потопа побег лозы, посредством которой произошло грехопадение Адама и Евы."[76]



75 VanderKam, *Book of Jubilees*, 2.28.

76 Gaylord, "3 Baruch," 659.

Об авторе

Орлов Андрей Александрович – доктор философии и профессор богословского факультета Университета Маркетт (Милуоки, США). Сфера научных интересов: ранняя иудейская и христианская апокалиптическая и мистическая традиция. Родился в 1960 г. в Москве. В 1986 г. окончил факультет журналистики Московского Государственного Университета. В 1990 г. защитил кандидатскую диссертацию в аспирантуре Института Социологии Российской Академии Наук. С 1991 по 2003 гг. изучал богословие, церковную историю, иудаику, библеистику и библейские языки в университетах США. Магистр новозаветных исследований (Абилинский Христианский Университет, 1995), магистр богословия (Абилинский Христианский Университет, 1997), доктор философии (Университет Маркетт, 2003). С 2004 г. – профессор богословия в Университете Маркетт (Милуоки, США). Автор многочисленных работ по ранней иудейской и христианской апокалиптической и мистической литературе, включая книги: "Традиция Еноха-Метатрона" (Тюбинген, 2005), "От апокалиптики к мистике Меркавы" (Лейден, 2007), "Богоявления в славянских ветхозаветных апокрифах" (Горгиас, 2009), "Избранные труды по славянским ветхозаветным апокрифам" (Лейден, 2009), "Потаенные книги: Иудейская мистика в славянских апокрифах" (Москва, 2011), "Темные зеркала: Азазель и Сатанаил в ранней иудейской демонологии" (Нью-Йорк, 2011) и "Небесное священство в Откровении Авраама" (Кембридж, 2013).



Содержание

TABLE DES MATIÈRES

Лествица Иакова

Откровение Авраама

Третья Книга Варуха

Échelle de Jacob

Apocalypse d'Abraham

Apocalypse de Baruch

СЛАВЯНСКАЯ БИБЛИОТЕКА

Своим возникновением Славянская библиотека обязана отцу Ивану Гагарину (1814–1882).

В 1842 году князь Иван Сергеевич Гагарин стал католиком и на следующий год вступил в Общество Иисуса (Орден иезуитов). Завершив церковно-богословское образование, он в 1856 году начал собирать литературу, посвященную проблеме отношений между Православием и западным христианством.

И. С. Гагарин на собственном опыте убедился, что эти духовные миры близки друг другу, несмотря на то, что в ходе истории они оказались разделенными и между ними возникло недоверие и даже вражда.

В планы отца Ивана Гагарина входила организация исследований, которые способствовали бы взаимному познанию Православия и Католичества. С 1857 года начинают выходить в свет первые работы И. С. Гагарина и его сотрудников. В сборниках, озаглавленных «*Études de théologie, de philosophie et d'historie*» («Теологические, философские и исторические исследования»), обсуждалась главным образом русская тематика.

Личная библиотека И. С. Гагарина стала основой Славянского музея, впоследствии переименованного в Славянскую библиотеку. Пережив множество трудностей, библиотека обрела наконец постоянное место в Лионе. Сейчас в ней хранится около 50 000 книг, большей частью посвященных России, богатейшее собрание периодических изданий девятнадцатого века, а также еще не опубликованные архивы (в частности, переписка хранителей библиотеки с выдающимися деятелями русской культуры).

Приступая в 1979 году к изданию журнала «Символ», Славянская библиотека стремилась в каком-то смысле возобновить диалог и продолжить дело, начатое в середине XIX века ее основателем — И. С. Гагариным.

Научное издание
Института св. Фомы